ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن

مترجم: حافظ حبیب الرحمٰن

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر

ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن

مترجم: حافظ حبیب الرحمٰن

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	:	قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر
مصنف	:	ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن
مترجم	:	حافظ حبیب الرحمٰن
نظر ثانی و راہنمائی	:	سید عبدالرحمٰن بخاری
		سید معروف شاہ شیرازی
نگران منشورات	:	سید عبدالرحمٰن بخاری
کمپوزنگ	:	الرحمٰن گرافکس، راولپنڈی
ناشر	:	شریعہ اکیڈمی
		بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
تعداد	:	۸۰۰
اشاعت اول	:	جون ۲۰۰۲

ISBN: 8263-26-8

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام میں علم کی طلب و جستجو کا ایسا ذوق پیدا فرما دیا تھا کہ ہر فرد دنیوی زندگی کے معاملات اور اخروی زندگی کے امور سے متعلق شریعت کا نقطہ نگاہ جاننے کے لیے ہر وقت سرگرم عمل رہتا تھا' اور صحابہ کرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ نفوس کے نتیجہ میں علم کی طلب' دین کا اعلیٰ فہم اور گہری بصیرت بھی پیدا ہوئی' یہی فہم و بصیرت تفقہ فی الدین کہلاتی ہے جس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے "من یرد اللہ به خیرا یفقهه فی الدین" اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کا فہم و بصیرت عطا فرما دیتے ہیں۔

انسانی زندگی کے وہ امور جن کے بارے میں نصوص (قرآن و سنت) موجود ہیں ان کا علم تو عام طور پر سب ہی صحابہ کرامؓ کو تھا' البتہ جن معاملات میں نصوص خاموش ہیں وہاں وہ صحابہ کرام جو اجتہادی صلاحیت رکھتے تھے غور و فکر کے ذریعہ اپنی رائے قائم کرتے اور اس کا اظہار بھی کرتے تھے' اپنے اس اجتہادی عمل میں وہ دین کی روح اور شریعت کی اصولی ہدایات ضرور ملحوظ رکھتے۔

اجتہاد کے عمل میں انسان اپنے علم کے ساتھ عقل و ذہانت اور غور و فکر کی صلاحیتوں کو بھی استعمال کرتا ہے اس لیے اجتہادی آراء میں اہل علم کا اختلاف ایک فطری امر ہے' خود صحابہ کرامؓ میں بعض مسائل پر اختلاف رائے بھی پیدا ہوا' پھر عہد صحابہ سے لے کر تبع تابعین کے عہد تک ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی آراء سامنے آئیں' مگر ہر رائے کسی نہ کسی دلیل پر مبنی تھی۔

حالات اور ضروریات ہر دور اور ہر زمانہ میں تغیر پذیر ہوتے ہیں' حالات و واقعات کے مطابق اجتہاد بھی وقوع پذیر ہوتا ہے اور اجتہادی عمل کی وجہ سے اختلاف رائے میں اضافہ بھی ہوتا ہے۔

فقہاء کی اختلافی آراء اور ان کے دلائل کا تنقیدی مطالعہ ایک دلچسپ موضوع ہے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے فقہاء نے اس موضوع کی طرف توجہ دی اور اختلاف الفقہاء پر مستقل کتابیں لکھیں۔ محمد بن نصر المروزی (م ۲۹۴ھ) غالباً پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا' انہوں نے اختلاف العلماء (۱) کے نام سے کتاب لکھی' ان کے بعد محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے اختلاف الفقہاء کے عنوان

---

(۱) بیروت سے عالم الکتب نے یہ کتاب ۱۹۸۵ میں شائع کی

سے کتاب لکھی جس میں انہوں نے اپنے زمانہ تک کے فقہاء کے اقوال کو نقل کیا ہے۔ ان کے ہمعصر ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی (م ۳۲۱ھ) نے بھی اسی نام سے کتاب لکھی(۱) اس موضوع پر مزید علمی انداز میں ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف میں بحث کی۔ ابن عبدالبرؒ نے کہیں کہیں اسباب اختلاف پر بھی روشنی ڈالی ہے' دلائل کو بھی ذکر کیا ہے اور اپنے خیال کے مطابق راجح قول کی نشاندہی بھی کی ہے۔ ابن عبدالبرؒ کے انداز کو اپناتے ہوئے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے معروف فقیہ ابو محمد عبداللہ بن السید البطلیموسی (م ۵۲۱ھ) نے اسباب اختلاف پر ایک مستقل کتاب لکھی جو "الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الاختلاف" کے نام سے مشہور ہے۔

اس موضوع پر ان حضرات کی تحریروں میں بھی علمی بحث ملتی ہے جنھوں نے فروعی مسائل اور آراء کو اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں شیخ محمود الزنجانی (م ۶۵۶ھ) کی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" اور شیخ عبدالرحیم الاسنوی (م ۷۷۲ھ) کی کتاب "التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول" اہم کتابیں ہیں۔

برصغیر کے معروف فقیہ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے اس موضوع پر دو رسالے تحریر فرمائے:
ایک عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' اس رسالہ کا اصل موضوع تو اجتہاد و تقلید پر اصولی بحث ہے لیکن اس کتاب کا ایک باب اختلاف فقہاء اور اس کے اسباب و علل پر ہے' شاہ صاحب کا دوسرا "رسالہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" ہے۔ اس رسالہ میں ائمہ فقہاء کے اختلافات کے اسباب و علل پر بھی گفتگو کی ہے اور بعض اہم فقہی مسالک میں تطبیق کی سعی بھی کی ہے۔

ہمارے معاصر فقہاء نے آداب الاختلاف پر خاص توجہ دی ہے' جدید دور میں مناظرانہ انداز پسند نہیں کیا جاتا' اس لیے کچھ ایسے اصول و ضوابط پر توجہ دی گئی ہے جن کو ملحوظ رکھ کر محض علمی انداز میں رائے کا اظہار کیا جا سکے' اس موضوع پر طہ جابر علوانی کی کتاب ادب الاختلاف فی الاسلام (۲) اچھی کتاب ہے۔

پروفیسر مصطفیٰ سعید الخن نے اس موضوع پر اسلاف کے ذخیرہ علم کو پیش نظر رکھ کر قواعد اصولیہ کا علمی جائزہ لیا ہے۔ اور قواعد اصولیہ میں اختلاف کی وجہ سے جو اثرات اختلاف الفقہاء پر مرتب ہوئے ہیں ان کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۲ء میں پہلی مرتبہ بیروت سے شائع ہوئی تو اہل علم کے طبقوں میں اسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بعد میں مزید اضافوں کے ساتھ متعدد مرتبہ طبع ہوئی۔

---

(۱) المعهد العالمی للفکر الاسلامی' واشنگٹن سے اس کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۸۷ میں شائع ہوا۔

(۲) یہ کتاب عالمی ادارہ فکر اسلامی امریکہ سے شائع ہوئی ہے۔

اس کتاب کی علمی حیثیت اور موجودہ دور میں اس کی ضرورت وافادیت کے پیش نظر شریعہ اکیڈمی نے اس کتاب کے ترجمہ کو اپنے اشاعتی منصوبہ میں شامل کر لیا تاکہ اردو زبان میں علمی کاموں میں مصروف اہل علم کا وسیع حلقہ بھی اس کتاب کے علمی مباحث سے استفادہ کر سکے۔

شریعہ اکیڈمی کے نوجوان فاضل مولینا حبیب الرحمٰن نے اس کتاب کو اردو میں ترجمہ کرنے کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اصول فقہ اور قواعد اصولیہ کے فنی مباحث کو بڑی محنت سے انہوں نے رواں اردو میں منتقل کیا ہے' اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔

شریعہ اکیڈمی "اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ فی اختلاف الفقہاء" کا اردو ترجمہ اہل علم کے لیے پیش کر رہی ہے' ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ شریعہ اکیڈمی کی علمی کاوش کے ثمرات صرف اہل علم تک محدود نہیں رہیں گے بلکہ مملکت اسلامیہ میں نفاذ شریعت کے عمل میں بھی ممد و معاون ثابت ہوں گے۔

محمد یوسف فاروقی

ڈائریکٹر جنرل' شریعہ اکیڈمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عہد رسالت میں قانون سازی اور اس کے ماخذ

قرآن و سنت کی شکل میں موجود وحی قانون سازی کا ماخذ ہے:

وہ لوگ جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات پر ایمان لائے' اس کے حکم کی تعمیل کی' اللہ کے رسول کی تصدیق کی اور اس کی دعوت کے پرچم تلے جمع ہوئے' وہ اللہ کے رسول ﷺ کو جملہ امور میں مرجع اور بہترین نمونہ سمجھتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی انکے لئے ہر مشکل میں راہنمائی کا ذریعہ تھی۔ یہ اہل ایمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلتے' آپ ؐ کی تعلیمات کی پیروی کرتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے احکام اور آیات کا علم سیکھتے۔ ان حضرات کو اگر کبھی کوئی مشکل پیش آتی یا کوئی نیا مسئلہ ان کے سامنے آتا تو فوراً" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور وضاحت چاہتے کہ اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا کیا حکم ہے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر عمل کرتے:

"فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول"(۱)

(اگر کسی معاملہ میں تمہارا آپس میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹادو)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو مسائل بتاتے' ان کے لئے قانون سازی کرتے اور احکام کی وضاحت فرماتے۔ یہ وضاحت کبھی قرآنی آیات کے ذریعے ہوتی' کبھی خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کے ذریعے' کبھی اپنے عمل کے ذریعے اور کبھی یوں ہوتا کہ کسی کے درست عمل کو دیکھ کر بطور تائید اس پر سکوت فرماتے۔

بہر حال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسئلے کی وضاحت کا جو بھی طریقہ ہوتا وہ وحی سے خارج نہ ہوتا' کیونکہ وحی کبھی قرآن مجید کی شکل میں ہوتی تھی جو کہ وحی متلو کہلاتی ہے۔ اور کبھی سنت قولی

---

(۱) النساء: ۵۹

یا فعلی کی صورت میں ہوتی۔۔۔جو کہ وحی غیر متلو کہلاتی ہے۔ارشاد ربانی ہے:

"ومایںطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحیٰ"(۱)

(وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا۔یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے)۔

نیز ارشاد فرمایا:

"وانزل الله علیك الكتاب والحكمة و علمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله علیك عظیما"(۲)

(اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب اور حکمت نازل کی اور آپ کو وہ کچھ بتایا جو تمہیں معلوم نہ تھا' آپ پر تو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے)۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب "الرسالہ" میں لکھتے ہیں: "کتاب سے مراد یہاں قرآن مجید ہے جب کہ حکمت کے متعلق میں نے ان علماء کرام کو جو میرے نزدیک قابل اعتماد ہیں' فرماتے سنا ہے کہ اس سے مراد سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔اسی مفہوم کے قریب قریب قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔کیونکہ وہاں تعلیم کتاب (قرآن مجید) کے بعد حکمت کا ذکر ہے۔اور اللہ تعالیٰ نے کتاب و حکمت کی تعلیم کا ذکر اپنی مخلوق پر بطور احسان کیا ہے:

"لقد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولا من انفسهم یتلو علیهم آیاته ویزكیهم ویعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفی ضلال مبین"۔(۳)

(در حقیقت اہل ایمان پر اللہ تعالیٰ نے یہ بہت بڑا احسان فرمایا ہے کہ ان کے درمیان خود انہی میں سے ایک ایسا پیغمبر اٹھایا جو اس کی آیات انہیں سناتا ہے۔ان کی زندگیوں کو سنوارتا ہے اور انہیں کتاب و دانائی کی تعلیم دیتا ہے' حالانکہ اس سے پہلے یہ لوگ صریح گمراہی میں پڑے ہوئے تھے)۔

لیکن یہ درست نہیں ہے کہ یہاں حکمت سے سنت رسول کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیا جائے۔(۴) واللہ اعلم۔

امام ابن تیمیہ اپنی کتاب "معارج الوصول" میں لکھتے ہیں: "قرآن کریم میں کئی مقامات پر اس بات کا تذکرہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کتاب و حکمت اتاری اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو کتاب و حکمت کی تعلیم بھی دی جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

---

(۱) النجم:۳۔۴ (۲) النساء:۱۱۳

(۳) آل عمران:۱۶۴ (۴) الرسالہ:ص ۷۸

"یعلمهم الکتاب و الحکمة"

(وہ انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں بھی کتاب اور حکمت کی باتیں سناتے تھے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو یہ آیات اور حکمت کی باتیں یاد رکھنے کا حکم دیا:

"واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللہ و الحکمة"(۱)

(یاد رکھو اللہ تعالیٰ کی آیات اور حکمت کی ان باتوں کو جو تمہارے گھروں میں سنائی جاتی ہیں)۔

اللہ کی آیات تو قرآن مجید ہے' خود قرآن مجید بتاتا ہے کہ وہ "منزل من اللہ" ہے۔ چنانچہ یہ خود اپنے نازل کرنے والی ذات کے وجود کی دلیل اور نشانی ہے باقی جہاں تک حکمت کا تعلق ہے تو علماء سلف میں سے متعدد حضرات نے اس سے سنت مراد لیا ہے۔(۲)

جب صحابہ کرامؓ کو اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے بارے میں پتا چل جاتا تو وہ بلاتردد تیزی کے ساتھ اس کی طرف بڑھتے اور اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے مطابق اس کی تعمیل کرتے:

"وما کان لمؤمن ولا مئومنة اذا قضی اللہ و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم"(۳)

(کسی مومن مرد اور مومن عورت کا یہ حق نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو پھر اسے اپنے اس معاملہ میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہو)۔

ایک اور مقام پر فرمان باری تعالیٰ ہے:

"فلا و ربك لایؤ منون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم خرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما"(۴)

(نہیں'(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) تیرے رب کی قسم! یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے باہمی اختلافات میں تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں' پھر جو فیصلہ تم کرو اس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ پورے طور پر تسلیم کر لیں)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء کی حالت تو یہ تھی کہ وہ شدید ضرورت کے بغیر سوال نہیں کرتے تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ وہ کچھ فرضی مسائل بناتے اور پھر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پوچھتے' اس دور

---

(۱) الاحزاب:۳۴ (۲) مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ (۱۹:۱۷۵)

(۳) الاحزاب:۳۶ (۴) النساء:۶۵

میں زیادہ سوال کرنے والے کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا' کیونکہ اس کی مذمت اور ممانعت خود قرآن میں وارد ہو چکی تھی :

"یاایھاالذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤ کم"

(اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے متعلق نہ پوچھو کہ اگر انہیں تمہارے سامنے ظاہر کر دیا جائے تو تمہیں ناگوار ہو)۔

حدیث نبوی ہے :

اعظم المسلمین فی المسلمین جرما من سال عن شی لم یحرم علی المسلمین فحرم علیھم من اجل مسئالته(۱)

(مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ مسلمان ہے کہ اس نے کسی ایسی چیز کے متعلق پوچھا جو پہلے حرام نہیں تھی اور اس کے سوال کی وجہ سے حرام قرار دے دی گئی)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے :

"مانھیتُکم عنه فاجتنبوہ وما امر تکم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اھلك الذین من قبلکم کثرۃمسائلھم واختلافھم علی انبیاء ھم"(۲)

(میں تمہیں جس چیز سے روک دوں اس سے رک جاؤ اور جس کے کرنے کا حکم دوں اسے اپنی طاقت کے مطابق کرو' در حقیقت سابقہ قومیں اس لئے تباہ ہوئیں کہ وہ اپنے انبیاء سے بے موقع وبلا ضرورت بہت زیادہ سوالات کیا کرتی تھیں اور پھر ان سے اختلاف کرتی تھیں)۔

شاہ ولی اللہ دھلویؒ نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ اور "الانصاف فی بیان اسباب الخلاف" میں اس کا عمدہ نقشہ کھینچا ہے۔ وہ اپنی کتاب الانصاف میں بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور میں فقہ مدون شکل میں موجود نہیں تھی اور نہ ہی احکام سے متعلق مباحث کی یہ صورت تھی جس طرح کہ فقہاء آج کل انتہائی محنت اور کوشش سے ہر چیز کے ارکان' شرائط اور آداب الگ الگ بیان کرتے ہیں اور الگ سے دلائل دیتے ہیں۔ خود ہی کچھ فرضی صورتیں بناتے ہیں اور پھر ان پر بحث کرتے ہیں' ان میں سے جو چیز قابل وضاحت (Defineable) ہوتی اس کی تفصیلات بیان کرتے ہیں اور جو قابل حصر ہے اس میں حصر

(۱) اسے امام بخاری نے کتاب الاعتصام کے تیسرے باب مایکرہ من کثرۃ السوال میں اور امام مسلم نے کتاب الفضائل حدیث نمبر ۲۳۵۸ میں نقل کیا ہے۔

(۲) صحیح مسلم 'کتاب الفضائل' حدیث نمبر ۱۳۳۷' دیکھئے اعلام الموقعین ا: ۵۷۔۶۱

بیان کرتے ہیں وغیرہ۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں معاملہ یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے' صحابہ کرام وضو کا طریقہ دیکھتے اور اس طرح سیکھ لیتے۔ یہ بیان نہیں کیا جاتا تھا کہ یہ رکن ہے اور اس کا تعلق آداب سے ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھتے' پھر اسی طرح پڑھتے جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے ہوئے دیکھتے۔ لوگوں نے جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فریضہ حج ادا کرتے دیکھا اسی طرح انہوں نے بھی ادا کیا۔ اکثر مسائل کے بیان میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی انداز اختیار کیا۔ یہ تفصیلات نہیں بتائی جاتی تھیں کہ وضوء کے فرائض چار ہیں یا چھ اور نہ یہ بتایا جاتا تھا کہ بالفرض اگر کسی نے پے در پے وضوء نہ کیا ہو تو آیا اس کا وضوء صحیح ہے یا غلط الا ماشاء اللہ۔ صحابہ کرامؓ کم ہی اس طرح کے امور سے متعلق پوچھتے تھے۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ: "میں نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بہتر لوگ نہیں دیکھے انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے تک صرف تیرہ سوال پوچھے (۱) اور وہ سب کے سب قرآن مجید میں موجود ہیں مثلاً:

"یسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه"

(یہ آپ سے حرمت والے مہینوں میں جنگ کے متعلق پوچھتے ہیں)۔

"یساءلونك عن المحيض"

(یہ آپ سے حیض کے بارے دریافت کرتے ہیں)۔

صحابہ کرامؓ صرف انہی چیزوں کے متعلق سوال کرتے' جن میں کوئی فائدہ ہوتا۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ جو چیز وقوع پذیر نہ ہوئی ہو اس کے متعلق نہ پوچھو' اس لئے کہ میں نے عمر بن خطابؓ کو ایسے لوگوں پر لعنت کرتے سنا ہے جو ایسی چیزوں کے متعلق پوچھتے تھے جو وقوع پذیر نہیں ہوئی تھیں۔

قاسمؒ فرماتے ہیں کہ: تم ایسی چیزوں کے متعلق پوچھتے ہو جن کے بارے میں ہم نہیں پوچھا کرتے تھے' اور تم ایسی چیزوں کو کریدتے ہو جنہیں ہم کریدا نہیں کرتے تھے اور ایسی چیزوں کے بارے میں سوال کرتے ہو جو ہمارے علم میں نہیں ہیں اور اگر وہ ہمارے علم میں ہوتیں تو ان کا پوشیدہ رکھنا ہمارے لئے قطعاً جائز نہ تھا۔

---

(۱) ابن قیم جوزیؒ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں ابن عباسؓ کے اس کلام کی وضاحت فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ تیرہ (۱۳) مسائل ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نقل کئے ہیں ورنہ بے شمار مسائل آپ سے پوچھے گئے ہیں اور آپ نے ان کا جواب دیا ہے جو سنت رسول سے ثابت ہیں۔ اعلام الموقعین' ا: ۵۹

عمرو بن اسحاق ؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جتنے بھی اصحاب ؓ رسول کو پایا ہے' ان سے زیادہ آسان طرز عمل اور کم سے کم شدت اختیار کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا (یعنی مسائل میں جو آسان تر چیز ہوتی اسے اختیار کرتے)۔ عبادہ بن نسی الکندی سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی عورت ایسی جگہ فوت ہو جائے جہاں اس کا کوئی ولی موجود نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ : تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جو نہ تمہاری طرح تشدد کرتے تھے اور نہ ہی تمہاری طرح کے مسائل پوچھا کرتے تھے۔ ان آثار کی تخریج دارمی نے کی ہے۔

لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش آمدہ واقعات کے متعلق فتویٰ طلب کرتے تو آپ ؐ فتویٰ صادر فرماتے' آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمات لاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فیصلہ فرماتے' جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو اچھا کام کرتے دیکھتے تو ان کی تعریف کرتے اور جب برا کام کرتے دیکھتے تو اسے ناپسند فرماتے۔ یہ نہیں تھا کہ ہر مقدمہ کا فیصلہ' ہر بات کا جواب اور ہر برے کام سے ممانعت اجتماعات ہی میں ہوتی ہو۔(۱)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع و اقتداء اور قرآن مجید پر عمل کے لحاظ سے اصحاب رسول کی حالت تو یہ تھی کہ کتاب اللہ اور سنت رسول ہی صحابہ کرام کے مراجع تھے اور یہی دو چیزیں عہد رسالت میں قانون سازی کا ذریعہ تھیں۔

اب ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا اس بات کا امکان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جو دو بنیادی ماخذ قرآن و سنت کی شکل میں تھے' ان کے ساتھ دیگر ماخذ کا اعتبار کیا جاتا تھا مثلاً اجماع اور اجتہاد۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اجماع قانون سازی کا ماخذ نہیں تھا' کیونکہ اس دور میں احکام معلوم کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا۔ تاہم دور نبوی میں قرآن و سنت کا مختصر ذکر کرنے کے بعد ہم اجتہاد پر بات کریں گے۔

۲۔ قرآن مجید عہد رسالت میں

یہ بات متفق علیہ ہے کہ قرآن مجید یکبارگی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں اتارا گیا بلکہ تھوڑا تھوڑا بیس (۲۰) یا تئیس (۲۳) سال میں نازل ہوا(۲) کبھی ایک آیت کبھی کئی آیات اور کبھی مکمل سورت نازل کی جاتی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وقرآنا" فرقناه لتقرأه على الناس على مكث"(۳) (اس قرآن کو ہم نے

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الخلاف' ص ۲ ــــ ۵ مطبعہ فاروق الاول بالمصورہ' حجۃ اللہ البالغہ (۱۴۰ ــــ ۱۴۱)

(۲) البرھان فی علوم القرآن' علامہ زرکشی' ج ۱' ص ۲۳۲ (۳) الفرقان: ۳۲

تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ۔) دوسرے مقام پر ہے:

"وقال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآ ن جملة واحدة ۔ کذالك لنثبت به فئوادك و رتلناه ترتیلا" (۱)

(منکرین حق کہتے ہیں' اس شخص پر سارا قرآن ایک ہی وقت میں کیوں نہیں اتارا گیا۔ ہاں ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ اسکو ہم اچھی طرح تمہارے ذہن نشین کرتے رہیں۔ اور ہم نے اسے ایک خاص ترتیب کے ساتھ الگ الگ اجزاء کی شکل دی ہے)۔

قرآن مجید آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر حسب ضرورت اور حالات وواقعات کی مناسبت سے نازل ہوتا تھا۔ یہ بات شان نزول سے متعلق بیان کی جانے والی احادیث سے معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً آیت تیمم کے شان نزول میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت امام بخاری نے نقل کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ حضرت اسماءؓ کا ہار گم ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاش کے لئے چند افراد کو روانہ کیا۔ اسی دوران نماز کا وقت ہو گیا اور یہ لوگ باوضو نہیں تھے' پانی بھی نہیں مل سکا کہ وہ وضوء کر کے نماز پڑھ لیتے' چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم اتاری۔ (۲)

صحیح بخاری میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بنو سلیم کا ایک شخص بکریاں چرا رہا تھا' اصحاب رسول کا گذر ہوا تو اس نے سلام کیا' صحابہ کرامؓ نے یہ سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر ہمیں سلام کیا ہے' چنانچہ انہوں نے اسے قتل کر دیا اور اس کا مال غنیمت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو یہ آیت اتری:

"یا ایهاالذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا ولا تقولو ا لمن القی الیکم السلام لست مومنا ۔ تبتغون عرض الحیاةالدنیا فعندالله مغانم کثیرة' کذالك کنتم من قبل فمن الله علیکم فتبینوا ان الله کان بماتعملون خبیرا" (۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو' جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لئے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کرو اور جو تمہیں سلام کرے فوراً اسے یہ نہ کہہ دو کہ تو مومن نہیں ہے۔ اگر تم دنیاوی فائدہ چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس تمہارے لئے بہت سے اموال غنیمت ہیں۔ آخر اسی حالت میں تم خود بھی مبتلا رہ چکے ہو' پھر اللہ تعالیٰ نے تم پر احسان کیا' لہذا تحقیق سے کام لیا کرو' جو کچھ تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے باخبر ہے)۔

---

(۱) الاسراء: ۱۰۶ (۲) صحیح بخاری' کتاب التیمم' صحیح مسلم' کتاب التیمم حدیث نمبر ۳۶۷

(۳) امام بخاری نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ضمن میں یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ النساء: ۹۴

صحیح بخاری میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ کو ہم زید بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارتے تھے۔ پھر قرآن مجید کی یہ آیت اتری :

"ادعوهم لآباء هم هو اقسط عند الله "(۱)

(اور منہ بولے بیٹوں کو ان کے باپوں کی طرف نسبت کر کے پکارو۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ منصفانہ بات ہے)۔

ان روایات کے علاوہ دیگر بے شمار روایات ہیں جو کتب صحاح میں موجود ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبی امی تھے اور جب قرآن مجید کا کوئی حصہ اترتا تو آپ اسے یاد کرنے کا اہتمام فرماتے اور اپنے رفقاء کو بھی اسے یاد کرنے کا فرماتے۔ اس کے ساتھ ساتھ کسی کاتب کو بلاتے اور کھجور کی چھال، سفید باریک پتھر کاغذ اور چمڑے کے ٹکڑے یا شانے اور پسلی کی ہڈی وغیرہ جو چیز اس دور میں ہوتی اس پر اسے لکھنے کا حکم فرماتے۔ پھر اس تحریر شدہ حصے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں رکھا جاتا۔ (۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں کچھ لوگ کتابت وحی کے لیے مقرر تھے جن میں خلفاء راشدینؓ، زید ابن ثابتؓ اور ابی ابن کعبؓ شامل تھے۔ صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں قرآن مجید زبانی یاد کر لیا تھا۔ ان میں معاذ ابن جبلؓ عبادہ ابن صامتؓ، زید ابن ثابتؓ، ابو الدرداءؓ ابن مسعودؓ اور خلفاء اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین شامل ہیں۔

جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیائے فانی سے رحلت فرمائی تو پورا قرآن مجید سینوں میں بھی محفوظ تھا اور اس وقت کے وسائل کتابت کے مطابق تحریری شکل میں بھی موجود تھا۔

۳۔ سنت عہد رسالت میں

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں سنت کی شکل یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے یا کرتے صحابہ کرام کی شدید خواہش ہوتی کہ اسے یاد کریں اور مکمل امانت داری سے دوسروں تک پہنچائیں۔ قرآن کریم کی طرح آپ نے سنت کی کتابت کے لئے کاتبین کا تقرر نہیں کیا تھا۔ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کی کتابت سے روکا۔ صحیح مسلم میں ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : مجھ سے قرآن کے علاوہ کچھ نہ لکھو، جس نے قرآن کے علاوہ کچھ لکھا ہے تو وہ اسے مٹا دے۔ میری باتوں کو بیان کرو اور پہنچاؤ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا تو وہ

---

(۱) احزاب: ۵

(۲) مناهل العرفان، زرقانی ۱: ۲۳۳۔ ۲۴۰

اپنا ٹھکانہ آگ میں بنالے۔(۱)

ظاہر ہے کہ کتابت سے یہ ممانعت ایک ابتدائی فیصلہ تھا' جس کا سبب یہ اندیشہ تھا کہ کہیں قرآن مجید اور حدیث آپس میں خلط ملط نہ ہو جائیں۔ یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور میں منسوخ ہو گیا اور کتابت حدیث کی اجازت مل گئی۔(۲) کچھ صحابہ کرام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض فرمودات نوٹ کر لیا کرتے تھے جس پر درج ذیل احادیث دلالت کرتی ہیں :

ا۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ : جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ کی فتح سے نوازا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور حمد و ثناء کے بعد فرمایا :

"ان اللہ حبس عن مکہ الفیل وسلط علیھا رسولہ والمؤمنین 'فانھا لا تحل لا حد بعدی 'فلا ینفر صیدھا 'ولا یختلی شوکھا 'ولا تحل ساقطھا الا لمنشد ومن قتل لہ قتیل فھو بخیرالنظرین اما ان یفدی واما ان یقید فقال العباس الا الا ذخر فانا نجعلہ بقبورنا وبیوتنا'فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الا الا ذخر'فقام ابو شاہ(۳)رجل من اھل الیمن فقال: اکتبوالی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتبوا لابی شاہ"۔

(اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو ہاتھی والوں سے بچایا اور اس پر اپنے رسول اور اہل ایمان کو غلبہ عنایت فرمایا۔ میرے بعد یہ کسی کے لئے حلال نہیں' نہ اس کا شکار بھگایا جائے نہ اس کا کانٹا کاٹا جائے اور نہ ہی یہاں کی گمشدہ چیز کو اٹھانا درست ہے۔ سوائے اس شخص کے جو اعلان کرنے کے لیے اٹھانا چاہے۔ اگر کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے وارث کو اختیار ہے چاہے تو فدیہ لے چاہے تو قصاص لے۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا : اے اللہ کے رسول ! اذ خر گھاس کو حرمت سے مستثنیٰ فرمادیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ خر مستثنیٰ ہے۔)

یمن کا ابو شاہ نامی ایک شخص اٹھا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول مجھے لکھوا دیجئے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابو شاہ کو لکھ دو۔

میں نے جب امام اوزاعیؒ سے پوچھا کہ اس کا کیا مطلب ہے کہ مجھے لکھوا دیجئے! تو انہوں نے بتایا کہ اس سے مراد وہ خطبہ ہے جو انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا۔(۴)

---

(۱) صحیح مسلم کتاب الزھد والرقاق۔ حدیث نمبر ۳۰۰۴

(۲) دیکھئے معالم السنن' علامہ خطابی (۳) فارسی میں ابو شاہ کا معنی بادشاہ ہے' دیکھئے الاصابہ' ۷ : ۹۷

(۴) صحیح بخاری کتاب اللقطہ' ۳ : ۹۴۔۹۵

۲۔ سنن ابو داؤد میں عبداللہ ابن عمرو بن عاص سے مروی ہے: "کنت اکتب کل شئی اسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم اريد حفظه فنهتني قريش وقالوا :اتكتب كل شئي تسمعه و رسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم فى الغضب والرضا۔ فامسكت عن الكتاب فذكرت ذالك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأوما باصبعه الى فيه فقال :اكتب فوالذى نفسى بيده مايخرج منه الا حق"۔(۱)

(میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر وہ بات جسے یاد کرنا چاہتا تھا لکھ لیا کرتا تھا' تو قریش نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جو بات سنتے ہیں لکھ لیتے ہیں حالانکہ وہ بھی انسان ہیں۔ کبھی غصے کی حالت ہوتی ہے اور کبھی خوشی کی حالت۔ تو میں رک گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا :بس لکھتے جاؤ اللہ کی قسم اس (زبان مبارک) سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا)۔

۳۔ امام بخاری نے ابو جحیفہ سے نقل کیا ہے' فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا :کیا آپ کے پاس کوئی تحریری چیز ہے۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے پاس اللہ کی کتاب اور وہ فہم ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بندہ مومن کو عطا کیا جاتا ہے اور بس یہ صحیفہ۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ میں نے پوچھا کہ اس صحیفہ میں کیا ہے۔ تو انہوں نے بتایا کہ اس میں دیت اور قیدیوں کی رہائی سے متعلق احکام ہیں اور یہ کہ مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔(۲)

صاحب فتح الباری نے اس تحریری چیز کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ابو جحیفہ کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں سے لکھا ہوا تمہیں کیا کچھ ملا ہے۔

(۴) امام بخاری نے ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ اصحاب رسول میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث کی روایت کرنے والا نہیں سوائے عبداللہ ابن عمرو کے' انکے پاس زیادہ احادیث اس لئے ہیں کہ وہ لکھ لیا کرتے تھے اور میں لکھتا نہیں۔(۳)

(۵) ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں اور نسائی' ابن خزیمہ' ابن حبان اور امام احمد نے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے دادا سے نقل کیا ہے کہ :نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کی طرف خط لکھا تھا' جس میں دیتوں کا بیان تھا کہ انسانی جان کی دیت کیا ہے اور اعضاء کی دیت کیا ہے۔(۴)

(۱) سنن ابی داؤد: ۳\۳۴۳' حدیث نمبر ۳۶۴۶ (۲) صحیح بخاری' باب کتابۃ العلم (۱:۳۶)
(۳) سابقہ مرجع (۴) سبل السلام: ۳\۳۸۴۔۔۳۸۶

یہ صحیح ہے کہ عہد رسالت میں سنت کی کتابت کا اس قدر اہتمام نہیں ہوا جتنا قرآن مجید کی کتابت کا ہوا لیکن حفظ کے لحاظ سے حدیث کا بھی بہت اہتمام ہوا اور اس پر بہت توجہ دی گئی۔

اس لئے ہم یہ بات کہنے میں حق جانب ہوں گے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے اس حالت میں رخصت ہوئے کہ سنت رسول صحابہ کرام کے سینوں میں تو محفوظ ہو چکی تھی لیکن تحریری شکل میں اس کا کچھ حصہ ہی آیا تھا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حدیث کی حفاظت اور اس کا دفاع کرنے والے لوگ اللہ تعالیٰ نے پیدا کئے' جو کسی طرح کی دخل اندازی سے اس کی حفاظت کر سکتے تھے۔ صحیح' ضعیف اور موضوع میں فرق بھی کر سکتے تھے' اور انہوں نے اس مقصد کے لئے طریقہ کار اور قوانین بنائے' جو اصول حدیث اور مصطلحات علم حدیث کی شکل میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہترین صلہ عطا فرمائے! آمین۔

۴۔ دور نبوی میں اجتہاد

(ا) اجتہاد کی تعریف

علامہ آمدیؒ "الاحکام" میں اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علمائے اصول فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ: "احکام" شرعیہ کی دریافت میں پوری محنت اور جدوجہد اس طرح صرف کرنا کہ اس سے زیادہ محنت کرنے میں انسان اپنے آپ کو بے بس اور مجبور محسوس کرے۔

(ب) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت اور آپ کا اجتہاد فرمانا

اہل علم کے نزدیک راجح اور صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت تھی اور بعض معاملات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا بھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی اجازت بھی دی اور دور نبوی ہی میں انہوں نے اس پر عمل بھی فرمایا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد کی اجازت کی دلیل علامہ آمدی نے 'الاحکام میں یہ آیت کریمہ پیش کی ہے:

"وشاورھم فی الامر"۔(۱)

(آپ ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے)۔

کیونکہ جہاں فیصلہ کے لیے وحی کی رہنمائی موجود ہو وہاں مشورہ نہیں لیا جاسکتا۔ مشورہ تو وہاں لیا جا سکتا ہے جہاں مسئلہ میں نص نہ ہو اور اجتہاد کرنے کی ضرورت ہو۔ چنانچہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی معاملہ کا فیصلہ فرمادیتے تو بعد میں وحی اس فیصلے سے مختلف آجاتی چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس ذاتی رائے کو چھوڑ کر وحی کے ذریعہ نازل ہونے والے حکم کو اختیار کر لیتے۔(۲)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کے ثبوت میں درج ذیل دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں:

وہ لوگ جو غزوہ تبوک میں شریک نہیں ہوئے انہوں نے مختلف اعذار پیش کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رخصت حاصل کرلی تھی۔ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو تنبیہ فرمائی کہ:

"عفا اللہ عنك لم اذنت لھم حتی یتبین لك الذین صدقوا وتعلم الکاذبین"(۳)

---

(۱) آل عمران: ۱۵۹ (۲) الاحکام ج ۳، ص ۱۴۰۔۔۔۱۴۱

(۳) التوبہ: ۴۴

(اللہ تعالیٰ نے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم) کو معاف تو کر دیا' آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کو اجازت کیوں دے دی تھی' جب تک کہ آپ کے سامنے سچے لوگ ظاہر نہ ہو جاتے اور جھوٹوں کو آپ معلوم نہ کر لیتے)۔

امام نسفی ان آیات کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ان آیات سے انبیاء کرام کے اجتہاد کا جواز معلوم ہوتا ہے' کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ رخصت اپنے اجتہاد سے دی تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادی فیصلوں کی ایک دلیل غزوہ بدر میں اسیران بدر سے فدیہ کا قبول کرنا بھی ہے۔ اس موقع پر بھی بطور تنبیہ یہ آیت کریمہ نازل ہوئی :

"ماکان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض" (۱)

(نبی کی شان کے لائق یہ نہیں ہے کہ ان کے قبضے میں قیدی رہیں جب تک (کافروں کو قتل کر کے) وہ زمین میں اچھی طرح خون ریزی نہ کر لیں)۔

صحیح مسلم میں ابن عباسؓ کی ایک حدیث روایت کی گئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب قیدی لائے گئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! یہ اپنی ہی قوم اور قبیلے کے لوگ ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ آپ ان سے فدیہ وصول کر لیں۔ اس سے ہمیں کفار کے مقابلہ میں تقویت بھی مل جائے گی اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی وقت اللہ تعالیٰ ان کو بھی اسلام قبول کرنے کی توفیق دے دے۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ تمہاری کیا رائے ہے۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول خدا میری رائے وہ نہیں ہے جو حضرت ابو بکرؓ کی ہے۔ میرا مشورہ تو یہ ہے کہ آپ اجازت دیں تاکہ ہم ان کی گردنیں اڑا دیں۔ حضرت علیؓ کو اجازت دیجئے کہ وہ عقیل کا سر قلم کریں' مجھے اجازت عنایت کریں میں فلاں (حضرت عمرؓ نے اپنے کسی رشتہ دار کا نام لیا) کا سر تن سے جدا کر دوں' یہ کفر کے سرغنے اور علمبردار ہیں۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکرؓ کی رائے پسند فرمائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری رائے قبول نہیں فرمائی' جب دوسرا دن ہوا تو میں رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ دونوں بیٹھے رو رہے تھے۔ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کا یہ ساتھی دونوں کیوں رو رہے ہیں۔ اگر مجھے رونا آیا تو میں بھی آپ کا ساتھ دوں گا ورنہ رونے کی شکل بناؤں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فدیہ قبول کرنے سے متعلق تیرے رفقاء نے جو مشورہ دیا تھا اس کی وجہ سے میں رو رہا ہوں' مجھے

---

(۱) الانفال: ٦٧

اس کا عذاب اس درخت (جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب تھا) سے بھی قریب دکھایا گیا اور اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے:

"ما كان لنبي ان يكون له ...... فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا"(۱)

امام نسفیؒ ان آیات کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا اجتہاد تھا۔ کیونکہ ان کے خیال میں فدیہ قبول کرنے کی صورت میں جہاد کو مزید تقویت مل سکتی تھی اور انھیں زندہ چھوڑنے کی صورت میں اس بات کی امید کی جاسکتی تھی کہ وہ اسلام قبول کرلیں گے۔ لیکن ان سے یہ حقیقت مخفی رہی کہ کفر کے ان سرغنوں کے قتل سے اسلام کو زیادہ قوت حاصل ہوسکتی تھی اور اس سے دیگر کفار کے دلوں میں زیادہ رعب ودبدبہ بیٹھ جاتا۔ امام نسفیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرامؓ سے مشورہ لینا' اجتہاد کے جواز کی دلیل بھی ہے اور یہ بات منکرین قیاس کے خلاف حجت بھی ہے۔

عمرو بن میمون اودی کا قول ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو کام ایسے کئے جن کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم نازل نہیں فرمایا تھا۔ تبوک میں منافقین کو جہاد سے پیچھے رہنے کی رخصت دینا اور غزوہ بدر کے قیدیوں سے فدیہ وصول کرنا۔ تو جیسا کہ آپ سن رہے ہیں ان دونوں فیصلوں پر اللہ کی طرف سے تنبیہ فرمائی گئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ فتح مکہ کے دن مکہ المکرّمہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: یہ شہر محترم ہے' نہ اس کے کانٹے کاٹے جائیں نہ گھاس' نہ اس کا شکار بھگایا جائے اور نہ ہی اس مقام پر کوئی گری پڑی چیز اٹھائی جائے' ہاں اعلان کی غرض سے اٹھانا درست ہے۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول اذخر (گھاس) کو کاٹنے کی اجازت دیجئے۔ کیونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے اور اسے ہم اپنے گھروں میں بھی استعمال کرتے ہیں اور لوہاروں کے کام بھی آتی ہے' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت عنایت فرمادی۔(۲) ظاہر ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اذخر گھاس کو مستثنیٰ کرنا اپنے اجتہاد سے تھا' کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت وحی نہیں آئی تھی۔(۳) اس کے علاوہ بھی کچھ واقعات ہیں جن سے بعض علماء کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد پر استدلال کیا ہے۔ مثلاً صحیح بخاری میں ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ جہینہ کی ایک خاتون نبی اکرم صلی اللہ علیہ

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، حدیث نمبر ۱۷۶۳

(۲) صحیح البخاری: باب العلم والجنائز والصید، صحیح المسلم: کتاب الحج، حدیث نمبر ۱۳۵۳، ...اس کے راوی عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

(۳) الاحکام' آمدی، ۳: ۱۴۱

وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میری والدہ نے حج کی منت مانی تھی لیکن یہ منت پوری کرنے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج ادا کر سکتی ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں کر سکتی ہو۔ کیا خیال ہے کہ اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا اس کا ادا کرنا ضروری نہیں تھا۔ لہذا اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا حق ادا کیا جائے۔(۱)

صحیح مسلم میں ابوذرؓ کی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: اے اللہ کے رسول! مالدار لوگوں نے تو سارا اجر و ثواب لوٹ لیا ہے۔ وہ بھی اس طرح نماز پڑھتے ہیں جس طرح ہم پڑھتے ہیں، روزے رکھتے ہیں جس طرح ہم رکھتے ہیں اور وہ اپنے زائد مال سے صدقہ بھی نکالتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے آپکو کوئی ایسی چیز نہیں دی ہے کہ آپ بھی صدقہ کر سکیں۔ سبحان اللہ کہنا صدقہ ہے، الحمد للہ کہنا صدقہ ہے، اللہ اکبر کہنا صدقہ ہے، لا الہ الا اللہ کہنا صدقہ ہے، نیکی کا حکم دینا صدقہ ہے، برائی سے روکنا صدقہ ہے اور تمہارا اپنی بیوی سے جماع کرنا بھی صدقہ ہے۔ انھوں نے کہا، اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی آدمی اپنی شہوت پوری کرے تو کیا یہ بھی باعث اجر ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص حرام طریقہ سے اپنی شہوت پوری کرے تو کیا اس کا گناہ نہیں ہو گا۔ لہذا اگر حلال طریقہ سے اپنی ضرورت پوری کرتا ہے تو اسے اجر بھی ملے گا۔(۲)

ابوداؤد اور مسند احمد میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں خوشگوار حالت میں تھا۔ میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا۔ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! آج میں نے بہت بڑا جرم کیا ہے۔ روزے کی حالت میں بوس و کنار کر لیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم روزے کی حالت میں منہ میں پانی ڈال لو تو کیا خیال ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ کہتے ہیں میں نے کہا کہ اس میں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو پھر اس میں بیوی کا بوسہ لینے میں کیا گناہ ہے۔

امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابوہریرہؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے ہاں سیاہ بچہ پیدا ہوا ہے۔ آپؐ نے اس سے پوچھا کہ کیا تمہارے اونٹ ہیں۔ اس نے جواب دیا ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان کا رنگ کیسا

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الصید (بائیسواں باب)

(۲) صحیح مسلم: باب المساجد، حدیث نمبر ۵۹۵، صحیح البخاری۔ باب الاذان

ہے۔اس نے بتایا کہ سرخ رنگ کے ہیں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ان میں کوئی کالے رنگ کا بھی ہے۔جواب ملا ہاں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ یہ کہاں سے آگیا۔وہ بولا شاید کسی رگ نے گھسیٹ لیا ہوگا۔تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہاں بھی کسی رگ نے گھسیٹ لیا ہوگا۔(۱) میری رائے میں ان واقعات اور ان جیسے دیگر واقعات میں اس بات کی کوئی صریح اور واضح دلیل موجود نہیں ہے کہ مذکورہ واقعات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد اور قیاس سے فیصلہ دیا ہے۔اس بات کا بھی امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم بذریعہ وحی معلوم ہوا ہو۔ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ حکم کے اظہار کا جو اسلوب اختیار کیا ہے اس میں قیاس کا طریقہ ملتا ہے کہ مسائل کی رہنمائی کے لئے کسی حکم کی نظیر بھی بیان کر دی۔ایسی نظیر جس کو دیکھ کر عقل سلیم بھی اسی حکم کا تقاضا کرتی ہے۔درحقیقت قیاس بھی حکم تک پہنچنے کے ایک طریقے کا نام ہے بشر طیکہ اس میں وہ تمام شرائط موجود ہوں' جو قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہیں۔

(ج) صحابہ کرام کو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے اجتہاد کی اجازت اور صحابہ کرام کا اجتہاد کرنا:

حضرت معاذ بن جبل ؓ کی مشہور حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو اجتہاد کی اجازت دی تھی۔ علامہ ابن قیم ؒ اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل ؓ کے اس موقف کو درست تسلیم کیا کہ اگر کسی حکم کی صراحت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہیں ہوگی تو میں اجتہاد کروں گا۔حضرت معاذ ؓ (۲) فرماتے ہیں کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الطلاق ، کتاب الحدود، کتاب الاعتصام ، صحیح مسلم۔باب اللعان۔حدیث نمبر ۱۵۰۰

(۲) ابن قیم ؒ اس حدیث کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ ؓ سے روایت کرنے والے راویوں کے نام اگرچہ مذکور نہیں ہیں لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ حضرت معاذ ؓ کے متعدد تلامذہ کا روایت کرنا اس حدیث کے مشہور ہونے کی دلیل ہے۔ حارث بن عمرو کسی ایک سے نہیں بلکہ معاذ ؓ کے تلامذہ کی ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں۔یہ زیادہ مشہور ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک کا نام ذکر کر دیا جاتا۔معاذ ؓ کے تلامذہ کی علمی اور دینی شہرت کسی سے مخفی نہیں ہے۔ان میں کوئی متہم، کذاب یا مجروح راوی نہیں ہے۔ حضرت معاذ ؓ کے تلامذہ بہترین لوگ ہیں۔اہل علم بلا تردد ان سے روایت کرتے ہیں۔اس حدیث کے راویوں میں شعبہ ؒ جیسا ثقہ محدث ہے ، یہ کیسے ضعیف ہو سکتی ہے۔بعض محدثین کا کہنا ہے کہ جب کسی حدیث کے راویوں میں شعبہ بھی ہو تو اسے مضبوطی سے اختیار کرو۔ابو بکر خطیب فرماتے ہیں: یہ بات کہی جاتی ہے کہ یہ حدیث عبادۃ بن نسی نے عبدالرحمن بن غنم سے اور انہوں نے حضرت معاذ ؓ سے نقل کی ہے ، یہ سند متصل ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہونے میں مشہور ہیں۔اہل علم ان کی روایت نقل کرتے ہیں اور اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ہم سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث بھی ان احادیث کی طرح صحیح ہے :

(۱) ولا وصیہ لوارث (وارث کے لئے وصیت نہیں ہے)(۲)"ہوا لطہور ماؤ ہ والحل میتتہ"(سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)(۳)"اذ اختلف المتبا یعان فی الثمن والسلعة قائمة تحالفاو ترادا البیع"(جب خرید و فروخت کرنے والے فریقین کا قیمت میں اختلاف ہو جائے اور فروخت شدہ چیز موجود ہو تو فریقین قسم اٹھائیں گے اور دوبارہ معاملہ بیع کریں گے)(۴)"الدیة علی العاقلة"

مجھے یمن کا گورنر بنا کر روانہ کیا تو پوچھا: معاذ :اگر تمہارے پاس کوئی شخص اپنا مقدمہ لے کر آئے تو فیصلہ کس طرح کرو گے۔ تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ دوں گا۔ اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملا تو سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اگر وہاں بھی حکم نہ مل سکا تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اجتہاد میں کوئی کمی نہیں رہنے دوں گا۔ حضرت معاذؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: تمام تعریفیں ذات باری تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندے کو اس بات کی توفیق بخشی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عمرو بن عاص کی روایت ہے' فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب فیصلہ دینے والا اجتہاد کرتا ہے اور درست فیصلہ دیتا ہے تو اسکے لئے دوہرا اجر ہوتا ہے اور اگر فیصلہ کرنے میں غلطی ہو جائے تو اس صورت میں بھی اسے ایک اجر ملتا ہے (۱) اس حدیث کا مصداق صحابہ کرام کا زمانہ بھی ہے اور بعد میں آنے والے ادوار کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ دور نبوی میں صحابہ کرامؓ کے اجتہاد کی ایک دلیل صحیح بخاری میں ابو سعید خدریؓ کی وہ روایت ہے کہ بنو قریظہ نے حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلے کو تسلیم کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کی طرف پیغام بھیجا کہ وہ تشریف لائیں۔ حضرت سعدؓ کی سواری جب مسجد کے قریب پہنچی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے فرمایا: اٹھو اور اپنے سردار کا استقبال کرو' یا یہ الفاظ کہے کہ اپنے میں سے اس بہتر آدمی کا استقبال کرو۔ معاذؓ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنو قریظہ کے لوگ آپ کے فیصلے کو قبول کرنے کے لئے تیار ہیں۔ حضرت سعدؓ نے فیصلہ صادر کیا کہ ان کے جنگجو قتل کر دیئے جائیں اور بچوں کو گرفتار کر لیا جائے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سعد تم نے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ دیا ہے یا یوں فرمایا کہ بادشاہ کے حکم کے مطابق فیصلہ دیا ہے۔ (۲)

صحیح بخاری میں ابن عمرؓ سے روایت ہے' کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے موقعہ پر فرمایا "بنو قریظہ" کی آبادی میں پہنچنے سے پہلے کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے۔ راستے میں جب عصر کا وقت ہوا تو بعض صحابہ کرامؓ نے کہا کہ ہم تو دیار بنی قریظہ پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے اور بعض نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ

(دیت عاقلہ پر ہے) یہ تمام احادیث سند کے لحاظ سے ثابت نہیں ہیں لیکن راویوں کی ایک بڑی تعداد نے انہیں نقل و روایت کیا ہے، جس کی وجہ سے کسی ایک سند کے صحیح ہونے کا سوال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت معاذؓ کی حدیث سے بھی متعدد علماء و محدثین نے استدلال کیا ہے، اس لئے یہاں بھی یہ سوال ختم ہو جاتا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے یا نہیں۔ اعلام الموقعین ،۱: ۱۷۵۔۱۷۶

(۱) صحیح بخاری ، کتاب الاعتصام ، اکیسواں باب ، صحیح مسلم کتاب الاقضیہ ، حدیث نمبر ۱۷۱۶

(۲) صحیح بخاری کتاب الجهاد والمغازی۔ صحیح مسلم کتاب الجهاد ، حدیث نمبر ۱۷۶۸

علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں تھی کہ پہنچنے سے پہلے نماز ہی نہ پڑھیں۔اس لئے ہم نماز پڑھتے ہیں(۱) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین میں سے کسی کو بھی برا نہیں کہا۔(۲)

سنن ابو داؤد اور سنن نسائی میں ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ دو آدمی سفر کے لئے نکلے۔ نماز کا وقت ہو گیا لیکن کسی کے پاس پانی نہیں تھا چنانچہ دونوں نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی۔ پھر نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے انہیں پانی مل گیا۔ چنانچہ ایک نے وضوء کیا اور نماز کا اعادہ کر لیا جب کہ دوسرے نے اعادہ نہیں کیا۔ پھر جب دونوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا' فرمایا کہ تم نے سنت کے مطابق عمل کیا (یعنی شریعت کے مطابق) اور تمہاری نماز ہو گئی اور دوسرے سے فرمایا کہ تمہیں دوہرا ثواب ملے گا۔

مسند احمد میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا تو ہمیں ایسے لوگوں کے پاس جانے کا موقع ملا جنہوں نے شیر کا شکار کرنے کے لئے مخصوص ایک گڑھا کھود رکھا تھا جس میں ایک شیر پڑا ہوا تھا۔ وہ ایک دوسرے کو دھکیل کر ہٹا رہے تھے کہ اچانک ایک آدمی گڑھے میں گر گیا تو وہ دوسرے کے ساتھ لٹک گیا یہ دوسرا تیسرے کے ساتھ۔ اس طرح چار افراد ہو گئے۔ انہیں شیر نے زخمی کر دیا۔ جس سے یہ چاروں ہلاک ہو گئے۔ ایک آدمی نے شیر کو بھی نیزے سے ہلاک کر دیا۔ پہلے آدمی کے ورثاء دوسرے کے رشتہ داروں کی طرف اسلحہ لے کر بڑھے اور لڑنے لگے۔ اس دوران حضرت علیؓ بھی پہنچ گئے اور فرمایا کہ تم نے لڑنا شروع کر دیا ہے حالانکہ ابھی تو اللہ کے رسول زندہ ہیں۔ میں تمہارا فیصلہ کرتا ہوں۔ اگر تمہیں پسند ہو تو صحیح ہے ورنہ تم ابھی رک جاؤ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلیں گے وہی تمہارا فیصلہ کریں گے۔ لیکن اس فیصلہ سے کوئی تجاوز نہیں کر سکے گا۔ وہ قبائل جو اس کنوئیں کے قرب وجوار میں ہیں ان سے ایک چوتھائی' ایک تہائی' نصف اور مکمل دیت کے حساب سے تم دیت جمع کرو۔ ان میں سے پہلے شخص کو ایک چوتھائی دیت ملے گی کیونکہ اسکے اوپر تین افراد ہلاک ہوئے ہیں۔ دوسرے کو ایک تہائی' تیسرے کو نصف اور چوتھے کو مکمل دیت ملے گی۔ اس فیصلے پر وہ لوگ رضامند نہیں ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقام ابراہیم کے پاس تھے۔ لوگوں نے یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے اس فیصلہ کو نافذ کر دیا۔ اسکے علاوہ بھی کتب احادیث

---

(۱) یعنی مراد یہ تھی کہ بنی قریظہ جلد از جلد پہنچنا ہے۔

(۲) صحیح بخاری ،باب المغازی والخوف

میں ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ دور نبوی میں صحابہ کرام ؓ نے حسب ضرورت اجتہاد سے کام لیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کی توثیق بھی کی۔

(د) کیا اجتہاد دور نبوی میں ایک شرعی ماخذ قانون تھا؟

اگرچہ ہم یہ بات یقین سے کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا اور آپ ﷺ نے عملاً کیا بھی۔ دور رسالت میں صحابہ کرام کے لیے بھی اجتہاد جائز تھا اور انہوں نے اس پر عمل بھی کیا۔ پھر بھی ایک محدود دائرے کو چھوڑ کر یہ کہنا مشکل ہے کہ اجتہاد عہد نبوی میں شریعت کا مستقل مصدر وماخذ تھا۔ دور نبوی میں صورت حال یہ تھی کہ اجتہاد اگر درست ہوتا تو وحی سے اس کی تائید ہو جاتی ورنہ وحی کے ذریعہ صحیح رہنمائی مل جاتی۔ آخر کار ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بھی وحی کی ایک شکل تھی کیونکہ وحی کبھی اسے برقرار رکھتی اور کبھی تبدیل کر دیتی۔ تو گویا اس دور میں مرجع کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اور صحابہ کرام کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوتا۔ چنانچہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بحال رکھتے تو یہ سنت رسول کے ضمن میں آجاتا اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے رد کر دیتے تو یہ اجتہاد مسترد ہو کر ختم ہو جاتا۔ گذشتہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ :

۱۔ عہد نبوی میں مسلمانوں کا مرجع کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ تھے۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں دنیا سے رخصت ہوئے کہ قرآن مجید مکمل طور پر تحریر میں آچکا تھا اور احادیث کا کچھ حصہ تحریری صورت میں تھا اور کچھ ذہنوں میں محفوظ ہو چکا تھا۔

۳۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بوقت ضرورت ہی کوئی بات پوچھتے تھے۔

۴۔ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ سے اجتہاد ثابت ہے لیکن اسکے باوجود اس دور میں اجتہاد کو بنیادی اور مستقل مصدر قانون وشریعت شمار نہیں کیا جا سکتا (سوائے ایک محدود سے دائرے کے)۔

۵۔ عہد نبوی میں شریعت کا مستقل مرجع ومصدر کتاب اللہ اور سنت رسول کی شکل میں وحی رہی ہے۔ اس لیے اس دور میں اختلاف کی گنجائش بھی نہیں تھی۔ اگر کسی موقعہ پر نقطہ ہائے نظر کا اختلاف پیدا بھی ہوا تو وہ جلد ہی ختم ہو گیا جیسا کہ گزشتہ بحث میں ان دو صحابہ کرام کا واقعہ بیان ہوا جنہیں سفر میں تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کے بعد پانی مل گیا تھا (یہ حدیث ابھی ابھی گذری ہے)۔

(ب) فروعی مسائل میں اختلافات اور اس کے اہم اسباب

ا۔ اختلافات کا آغاز

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اس دنیائے فانی سے رخصت ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رفیق اعلیٰ کی پکار پر لبیک کہا تو اپنی امت کی ہدایت کے لئے دو چیزیں چھوڑ گئے: قرآن مقدس جیسی عظیم الشان کتاب جس میں باطل اور جھوٹ کا کسی طرف سے بھی گذر ممکن نہیں۔ قرآن کریم صحابہ کرام کے سینوں میں محفوظ ہو چکا تھا اور اس وقت کے وسائل کتابت کے مطابق مکمل طور پر لکھا بھی جا چکا تھا۔ اور دوسری عظیم الشان چیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مطہرہ تھی جسے آپ کے جان نثار ساتھی اپنے سینوں میں محفوظ کر چکے تھے' اگرچہ ضبط تحریر میں اس کا بہت کم حصہ آیا تھا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ میں تمہارے لئے دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں' ان دو چیزوں پر عمل کرنے کے بعد تم کبھی گمراہ نہیں ہو گے۔ ان میں سے ایک کتاب اللہ اور دوسری سنت رسول ہے اور ان دونوں میں اس وقت تک جدائی نہ ہو گی جب تک (یہ دونوں امانتیں) مجھے حوض کوثر پر واپس نہیں کر دی جاتیں۔(۱)

کتاب اللہ اور سنت رسول کے علاوہ آپ صحابہ کرام کی ایسی بے مثال جماعت بھی چھوڑ گئے جس نے سفر اور حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھا' ارشادات سنے' نزول وحی کا عینی مشاہدہ کیا اور اس کے اسباب نزول سے آگاہ ہوئے۔ اس طرح ان میں کتاب اللہ اور سنت رسول سے مسائل کے فہم کی گہری استعداد پیدا ہو گئی۔

ابو اسحاق فیروز آبادی شیرازی اپنی کتاب 'طبقات الفقہاء' میں لکھتے ہیں "صحابہ کرام کی اکثریت جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل رفاقت کا شرف حاصل رہا ہے' فقیہ تھی۔ کیونکہ وہ اللہ اور رسول کے کلام کے براہ راست مخاطب تھے اور فہم دین کا ذریعہ بھی یہی چیزیں تھیں۔ قرآن کریم ان کی زبان میں نازل ہوا' وہ اس کے شان نزول اور واقعات سے باخبر تھے اور اس کی ایک ایک آیت اور اس کے مفہوم سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنی کتاب 'المجاز' میں لکھا ہے کہ صحابہ کرام کو قرآن مجید کے سمجھنے میں اتنی دقت پیش نہیں آتی تھی کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے۔ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا معنی' مفہوم اور پس منظر بھی جانتے تھے۔ عبادات' معاملات' جہاد اور سیاست سے تعلق رکھنے

---

(۱) حاکم نے یہ روایت ابو ھریرہ سے نقل کی ہے۔ دیکھئے جامع صغیر، سیوطی (۱۲۹\۱)

والے جملہ امور کا مشاہدہ کرتے تھے اور انہیں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔(۱)

ابھی صحابہ کرامؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کی تدفین سے فارغ بھی نہیں ہوئے تھے کہ ان میں کئی معاملات میں اختلافات رونما ہوگئے۔ ان میں سے سر فہرست اختلاف یہ تھا کہ مسلمانوں کی امامت اور خلافت کا زیادہ حقدار کون ہے۔ انصار نے چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پناہ دی تھی اور ہر طرح سے مدد کی تھی اس لئے وہ خود کو اس کا زیادہ حقدار سمجھتے تھے جب کہ مہاجرین کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور عزیز واقارب سے تھا اس لئے وہ خود کو زیادہ حقدار تصور کرتے تھے' یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا عباسؓ اہل بیت کو قرابت رسول کیوجہ سے اس منصب کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ اس کے بعد بہت سے مسائل میں یکے بعد دیگرے اختلافات پیدا ہوئے جس کے بہت سے اسباب تھے' یہاں اختلافات کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ہم ان میں سے اہم اختلافات کا ذکر کریں گے۔

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں اختلافات کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہوا تھا' کیونکہ صحابہ کرامؓ اس وقت تک مختلف ممالک میں پھیلے نہیں تھے۔ یہ دونوں خلفاء اہم مسائل میں صحابہ کرامؓ کی طرف رجوع کرتے تھے۔

میمون بن مہران فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس جب کوئی معاملہ آتا وہ اس کا حل قرآن مجید میں تلاش کرتے۔ اگر حل مل جاتا تو اسکے مطابق فیصلہ دے دیتے۔ اس کا حل کتاب اللہ میں نہ ملتا تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع فرماتے' اگر سنت رسول سے رہنمائی مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ تو پھر صحابہ کرام سے پوچھتے کہ اس معاملہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حکم ہے۔ بسااوقات صحابہ کرام سے رہنمائی مل جاتی کہ اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ اس طرح ہے۔ اگر سنت رسول میں اس کی کوئی نظیر نہ مل سکتی تو پھر وہ اکابر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے' اگر ان کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ دے دیتے۔ حضرت عمرؓ کا طرز عمل بھی یہی رہا ہے' مزید یہ کہ انہیں اگر کتاب و سنت میں کوئی چیز نہ ملتی تو وہ لوگوں سے پوچھتے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں اس قسم کا کوئی فیصلہ ہوا ہے؟ اگر کوئی نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے ورنہ لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ فرماتے۔ جس بات پر اتفاق ہو تا وہی فیصلہ فرما دیتے۔(۲)

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور خلافت کے بعد اختلافات کا دائرہ وسیع ہونا شروع ہو گیا

---

(۱) تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ، شیخ مصطفےٰ عبدالرزاق (۱۵۲)

(۲) اعلام الموقعین (۱/۵۱۔۔۔۔۔۵۲)

جس کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت مفتوحہ علاقوں میں جاکر آباد ہو گئی۔ انہوں نے ان علاقوں کو اپنا مستقل وطن بنالیا۔ یوں ان کی نسل نے اپنے والدین سے وہی کچھ سیکھا جو انکے والدین نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوتا تھا۔ بعض اوقات ایک صحابی کے پاس ایک روایت ہوتی جو دوسرے کے پاس نہ ہوتی (اور یوں دو علاقوں میں ایک ہی مسئلہ میں اختلاف ہوتا) اس طرح فقہاء میں جو اختلافات رونما ہوئے ان کے متعدد اسباب ہیں خواہ ان اختلافات کا تعلق دور صحابہؓ سے ہو یا بعد کے کسی دور سے۔ یہ ایک اہم موضوع ہے۔ علماء کرام نے اسے تحقیق و تالیف کا موضوع بنایا ہے۔(۱)

ذیل میں ان میں سے اہم اسباب کا ذکر کروں گا اور ہر سبب کو ایک سے زیادہ مثالوں سے واضح کروں گا۔

---

(۱) اس موضوع پر جن علماء نے قلم اٹھایا ہے ان میں شیخ عبداللہ بن محمد سید بطلیموسی (۵۲۱م) ہیں جن کی کتاب کا نام "الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الخلاف" ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب "الانصاف فی اسباب الخلاف" لکھی ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "رفع الملام عن ائمۃ الاعلام" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ استاذ علی الخفیف نے بھی اپنے محاضرات میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کتابی شکل میں مرتب ہوئے ہیں، اس کا عنوان ہے "محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء"۔

فروعی مسائل میں اختلافات کے اہم اسباب

پہلا سبب : قرآن کی قرآتوں کا اختلاف

فقہاء کے درمیان فروعی مسائل میں اختلافات کی ایک وجہ قرآن مجید کی ان قرآتوں کا اختلاف بھی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک تواتر سے پہنچی ہیں۔ اس کی چند صورتیں ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں :

وضوء میں پاؤں دھونے یا مسح کرنے کی فرضیت میں اختلاف :

فرمان باری تعالیٰ ہے :

"یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلواۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا بروؤسکم وارجلکم الی الکعبین"۔(المائدہ ۶:)

(اے ایمان والو جب تم نماز کے لیے اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت دھوؤ)۔

مشہور قراء میں سے ابن عامر، نافع اور کسائی لفظ "ارجلکم" میں "لام" پر زبر پڑھتے ہیں۔ ابن کثیر، ابو عمرو اور حمزہ سے جو قرآت منقول ہے اس میں لام کے نیچے زیر ہے۔ یہاں قرأت کے اس اختلاف سے فقہاء میں پاؤں دھونے اور مسح کرنے کے مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔

جمہور علماء نے "لام" پر زبر کی قرأت کو اختیار کیا ہے۔ اس لیے جمہور علماء کی رائے میں پاؤں دھونا فرض ہے، مسح جائز نہیں ہے۔ جمہور علماء کے دلائل درج ذیل ہیں :

(الف) وہ احادیث جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پاؤں دھونے کا حکم منقول ہے :

ان احادیث میں سے مشہور حدیث(۱) عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہنچے تو نماز عصر میں تاخیر ہو چکی تھی۔ ہم وضوء کرتے تھے اور پاؤں پر پانی ملتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے دو تین مرتبہ فرمایا! "ویل للاعقاب من النار"۔

---

(۱) صحیح بخاری، صحیح مسلم

(ہلاکت ہے ایڑیوں کے لیے آگ سے)۔

نماز عصر میں تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ نماز آخری وقت میں ادا کی گئی۔

(ب) دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے پاؤں دھونا اور موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔

(ج) اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کہنیوں تک دھونے کی حد مقرر کی ہے اور پاؤں ٹخنے تک دھونے کی حد مقرر کی ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ پاؤں کو اس طرح دھونا فرض ہے جس طرح کہنیوں تک دھونے فرض ہیں۔

زیر کی قرأت کی تاویل

جمہور علماء کی طرف اس قرأت کی تاویل کی جاتی ہے جس میں ''لام'' کے نیچے زیر ہے۔

ا۔ ''ارجلکم'' کا عطف ''ایدیکم'' پر ہے۔ زیر ''رؤوسکم'' کے قریب ہونے کی وجہ سے دی گئی ہے۔ عربی ادب میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں۔ اس کا استعمال قرآن اور غیر قرآن دونوں جگہ ملتا ہے مثلاً قرآن مجید کی اس آیت :

''یرسل علیکما شواظ من نار و نحاس'' (الرحمٰن : ۳۵)

(تم پر آگ کا شعلہ اور دھواں چھوڑ دیا جائے گا)۔

میں ''نحاس'' پر معنی کے اعتبار سے پیش ہے کیونکہ ''نحاس'' کا معنی دھواں ہے۔ لیکن ''نار'' کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے اس میں ایک قرأت زیر والی بھی منقول ہے۔ فصحاء عرب کے کلام میں بھی اس قسم کی مثالیں موجود ہیں مثلاً امرء القیس کا یہ شعر ہے :

كأن ابانا فى افانين ودقة

كبير اناس فى بجاد مزمل

یہاں لفظ ''مزمل'' پر معنی کے اعتبار سے ''پیش'' ہے لیکن لفظ ''بجاد'' کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے اس کے نیچے زیر دے دی گئی ہے۔ مشہور شاعر زہیر کہتا ہے :

لعب الزمان بها وغيرها

بعدى سوافى المورو القطر

اس شعر میں ''القطر'' پر پیش ہے کیونکہ معنی کے لحاظ سے ''القطر'' کا عطف ''سوافی'' پر ہے، لیکن

اس کے نیچے بھی زیر دی گئی ہے کیونکہ یہ لفظ "المور" کے قریب واقع ہوا ہے اور اس کے نیچے زیر ہے۔

عربوں کا مقولہ ہے "ھذا حجر ضب خرب" اس میں بھی "خرب" کے نیچے زیر "ضب" کے قرب میں آنے کی وجہ سے ہے ورنہ اس پر بھی پیش ہے۔

جمہور علماء اس کی دوسری توجیہ یہ کرتے ہیں کہ "ارجلکم" کے نیچے زیر کی صورت میں عطف لفظ پر ہے' معنی پر نہیں ہے۔ اور عرب کسی ایک چیز کا دوسری پر عطف ایسے فعل کے ساتھ بھی کرتے ہیں جو دوسرے فعل سے الگ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اس جملہ "اکلت الخبز واللبن" کا معنی یوں ہوگا کہ میں روٹی کھائی اور دودھ پیا۔ یہاں "شربت" فعل لفظوں میں موجود نہیں ہے حالانکہ معناً موجود ہے۔ تو یہ عطف لفظی کی مثال ہے۔ کسی شاعر نے کہا ہے :

علفتها تبنا و ماء باردا

حتی غدت همالة عینا ها

"ماء" سے پہلے "سقیتها" لفظوں میں نہیں ہے لیکن معناً ہے۔

ایک دوسرا شعر ہے :

اذا ما الغانیات برزن یوما

و زججن الحواجب والعیونا

اصل میں "و کحلن العیون" ہے۔

مشہور شاعر لبید کہتا ہے :

فعلا فروع الایهقان وأطفلت

بالجهلتین ظباؤ ها و نعامها

یہاں اصل میں "و فروخت نعامها"۔(۱)

علامہ زمخشری نے اس عطف کا ایک دقیق نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر "زیر" والی قرآت کا اشکال پیش کیا جائے تو میرے پاس اس کا جواب یہ ہے کہ پاؤں کا شمار بھی ان تین اعضاء میں ہوگا جنہیں دھونے کا حکم ہے۔ چونکہ دیگر اعضاء کے دھونے میں پانی کے استعمال میں اسراف کا امکان تھا اور اسراف کی ممانعت ہے' تو عطف اس عضو پر کر دیا گیا جس پر مسح کیا جاتا ہے۔ عطف اس لیے نہیں ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کیا جائے بلکہ پانی کے استعمال میں توازن اور اعتدال کی ترغیب مقصود ہے۔

---

(۱) تفسیر قرطبی (۶ . ۹۴)

اس کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے کہ "الی الکعبین" میں "الی غایۃ" یعنی انتہا بیان کرنے کے لیے ہے تاکہ کسی کو پاؤں پر مسح کے بارے میں غلط فہمی نہ ہو کیونکہ شریعت مطہرہ میں مسح کی حد کہیں نہیں بیان کی گئی۔(۱)

شیعہ میں امامیہ فرقہ میں زیر کی قرأت کو لائق اعتماد سمجھا ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ پاؤں کا مسح فرض ہے۔ "ارجلکم" پر زبر والی قرأت کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ یہ جار مجرور کا معطوف ہے یا یہ کہ "برؤوسکم" میں "باء" زائد ہے اور "ارجلکم" کا عطف "رؤوسکم" کے محل پر ہے۔

مسح کا قول ابن عباسؓ اور انس بن مالکؓ سے بھی منقول ہے۔

موسیٰ ابن انسؒ فرماتے ہیں کہ میں نے انس بن مالکؓ سے پوچھا: اے ابو حمزہ! حجاج نے جب ہمیں مقام اھواز میں خطبہ دیا تو ہم بھی اس کے ساتھ تھے۔ اس نے طہارت کے مسائل ذکر کیے کہ تم اپنے منہ اور ہاتھ دھولو، سروں پر مسح کر لو اور پاؤں دھولو۔ کیونکہ انسان کے بدن میں اس کے پاؤں سے زیادہ ناپاک جگہ کوئی نہیں ہے۔ اس لیے تم اپنے پاؤں اوپر نیچے سے ٹخنوں سمیت دھولو۔ یہ سن کر انسؓ نے فرمایا کہ اللہ کا فرمان سچا ہے حجاج جھوٹا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حکم تو یہ ہے "وامسحوا برئووسکم و ارجلکم"۔

حضرت انسؓ جب پاؤں کا مسح کرتے تو انہیں تر کر لیا کرتے تھے۔ انسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ "قرآن کا حکم مسح کا ہے۔ سنت پاؤں دھونا ہے"۔ عکرمہؒ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وضوء میں دو اعضاء کو دھونا ہے اور دو پر مسح کرنا ہے۔(۲) ابن عباسؓ اور انسؓ سے مسح کے اس قول سے جمہور کی رائے کی طرف رجوع بھی منقول ہے۔ نیل الاوطار کے مصنف علامہ شوکانی شیعہ کے امامیہ فرقے کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: امامیہ جو پاؤں پر مسح کی فرضیت کے قائل ہیں، ان کے پاس کوئی صریح اور واضح قولی یا فعلی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ کتاب اللہ اور سنت متواترہ کی مخالفت کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ ان کے بعض علماء لفظ "رؤس" پر "باء" کو زائد قرار دے رہے ہیں اور بعض "برؤوسکم" کے محل پر عطف قرار دے کر زبر کی قرأت میں توجیہ کرتے ہیں کہ اصل "وامسحوا رؤوسکم و ارجلکم" ہے یعنی "باء" زائد ہے۔ معلوم نہیں کہ ان لوگوں کے پاس ان متواتر احادیث کا کیا جواب ہے جن میں پاؤں دھونے کا ذکر ہے۔(۳)

بعض اہل ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ مسح اور دھونا دونوں ضروری ہیں، دونوں کو جمع کیا جائے گا تاکہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے۔

ابن جریر طبری کے نزدیک وضوء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو پاؤں دھولے اور چاہے تو مسح کر لے۔(۴)

---

(۱) الکشاف(۲/۳۲۶) (۲) الطبری(۱۰/۵۸) (۳) نیل الاوطار:(۱/۱۶۹) (۴) مذکورہ ماخذ(۱:۱۶۸)

دوسرا سبب: حدیث رسول سے لاعلمی

صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی فرق مراتب تھا' سب ایک جیسے تو نہیں تھے اور اسی طرح سب یکساں طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے باخبر بھی نہیں ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض کو صرف ایک یا دو احادیث معلوم تھیں۔ اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بات چیت کرتے یا فیصلہ دیتے یا کسی مسئلہ کا جواب دیتے یا کوئی بھی کام کرتے تو اسے سننے والے اور دیکھنے والے تو وہی صحابہ ہوتے جو اس مجلس میں موجود ہوتے تھے' پھر ان میں سے بعض اس بات کو آگے دوسروں تک پہنچانے کا فریضہ سرانجام دیتے۔

اس طرح جب کسی دوسری مجلس میں آپ کچھ ارشاد فرماتے یا آپ کا کوئی عمل سامنے آتا یا کوئی مسئلہ بتاتے یا کوئی فیصلہ فرماتے تو بعض وہ صحابہ کرامؓ جو پہلی مجلس میں موجود تھے وہ وہاں حاضر نہ ہوتے۔ اور کچھ دوسرے صحابہ کرامؓ موجود ہوتے جو پہلی مجلس میں نہیں تھے۔ پھر یہ دوسروں تک اس بات کو پہنچاتے۔ پہلی مجلس کے شرکاء کو دوسری مجلس کے شرکاء کی احادیث کا علم نہ ہوتا اور دوسری مجلس کے شرکاء کو پہلی مجلس کے شرکاء کی احادیث کا علم نہ ہوتا۔ ہمارے علم کی حد تک کوئی صحابی ایسا نہیں ہے جس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا مکمل احاطہ کیا ہو۔ خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کرام سے بھی بعض مسائل چھوٹ جاتے تھے' حالانکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور دیگر امور سے سب سے زیادہ باخبر رہتے تھے' لیکن اس کے باوجود بعض معاملات سے لاعلم رہ جاتے تھے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ جیسے جلیل القدر صحابی جو سفر اور حضر میں کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدا نہیں ہوتے تھے' بلکہ بیشتر وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزرتا اور رات کو بھی اہم معاملات سے متعلق گفتگو کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رک جاتے تھے۔ ہاں یہی ابوبکرؓ ہیں' جب ان کے دور خلافت میں ان سے "جدۃ" (دادی) کی میراث کا سوال کیا جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ "کتاب اللہ میں تیرا کوئی حصہ مقرر نہیں ہے اور نہ ہی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی حصہ مجھے معلوم ہے۔ اس سلسلے میں میں لوگوں سے دریافت کروں گا"۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ لوگوں سے پوچھتے ہیں تو مغیرہ بن شعبہؓ اور محمد بن مسلمہؓ فوراً اٹھ کر گواہی دیتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "جدۃ" (دادی) کو چھٹا حصہ دیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اس کے مطابق فیصلہ دے دیتے ہیں۔

یہ دونوں صحابہ حضرت ابو بکرؓ سے زیادہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے وابستہ نہیں رہے تھے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایک ایسے مسئلہ سے آگاہ ہیں جو حضرت ابو بکرؓ کے علم میں نہیں ہے اور حضرت ابو بکرؓ کے عہد سے آج تک امت مسلمہ متفقہ طور پر اس پر عمل پیرا بھی رہی ہے۔

حضرت عمرؓ کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ بیوی شوہر کی دیت وراثت میں لے سکتی ہے۔ ان کا خیال تو یہ تھا کہ دیت عاقلہ کا حق ہے۔ ضحاکؓ کو لکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "اشیم ضبابی" کی بیوی کو وراثت میں شوہر کی دیت سے حصہ دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے چھوڑ دی اور فرمایا کہ اگر ہمیں یہ بات معلوم نہ ہوتی تو ہم اس کے برعکس فیصلہ دے دیتے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کو دیت کے سلسلہ میں مجوسیوں کا حکم بھی معلوم نہیں تھا۔ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ : ان کے ساتھ اہل کتاب والا طریقہ اختیار کرو"۔

کسی کے ہاں جانے کے بعد اجازت طلب کرنے کی سنت کا بھی حضرت عمرؓ کو علم نہیں تھا۔ ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کو بتایا اور اس پر بعض انصار کو بطور گواہ پیش کیا۔ طاعون زدہ علاقے میں جانے کا حکم بھی معلوم نہیں تھا۔ یہ مسئلہ بھی حضرت عبد الرحمٰن بن عوف نے بتایا۔

حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ شام کی طرف نکلے' جب سرغ (۱) میں پہنچے تو اجناد (۲) کے لوگوں نے ان سے ملاقات کی' ابو عبیدہ ابن جراحؓ اور ان کے رفقاء بھی حضرت عمرؓ سے اسی مقام پر ملے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کو بتایا کہ شام میں وباء پھیلی ہوئی ہے۔ ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مہاجرین اولین کو بلاؤ۔ چنانچہ میں نے ان کو بلایا تو حضرت عمرؓ نے انہیں شام میں وباء پھیلنے کی خبر دی اور اس سلسلہ میں ان سے مشورہ لیا' لیکن ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ کسی نے کہا کہ آپ ایک کام کے لیے نکلے ہیں تو اب واپس لوٹنا مناسب نہیں اور کسی نے کہا کہ آپ کے ساتھ وبا سے بچے ہوئے لوگ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب بھی ہیں۔ ہم مناسب نہیں سمجھتے کہ انہیں وبائی علاقے میں لے جایا جائے۔ انہیں آپؓ نے رخصت کیا اور فرمایا کہ انصار کو بلاؤ۔ میں نے انہیں بلایا اور حضرت عمرؓ نے ان سے مشورہ لیا۔ ان میں بھی مہاجرین کی طرف اختلاف رائے پیدا ہوا اور حضرت عمرؓ نے انہیں بھی رخصت کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ فتح مکہ کے وقت ہجرت کرنے والے اکابرین قریش کو بلایا جائے۔ میں نے انہیں بلایا' ان سب نے اتفاق رائے سے کہا کہ ہمارا مشورہ تو یہ ہے کہ آپ اس وبائی علاقے میں نہ جائیں بلکہ

---

(۱) شام سے متصل حجاز کے کنارے پر ایک بستی ہے۔

(۲) مراد شام کے پانچ شہر ہیں۔

واپس ہو جائیں۔ حضرت عمرؓ نے اعلان کرایا کہ میں کل صبح واپس جارہا ہوں۔ لوگ صبح حضرت عمرؓ کے پاس گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ نے اعلان کرایا کہ میں کل صبح واپس جارہا ہوں۔ لوگ صبح حضرت عمرؓ کے پاس گئے تو حضرت ابو عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ چونکہ حضرت عمرؓ کو ابو عبیدہؓ سے اختلاف ناپسند تھا اس لیے فرمایا کہ کاش! یہ بات کسی اور نے کہی ہوتی"۔ ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔ فرمایا کہ کیا خیال ہے اگر تمہارا کوئی اونٹ کسی وادی میں چلا جائے جس کے دو حصے ہوں' ایک سرسبز ہو اور دوسرا خشک اور اگر آپ سرسبز جگہ چرائیں تو کیا یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہوگا؟ اور خشک جگہ میں چرائیں تو کیا یہ بھی اللہ کی تقدیر کا معاملہ نہیں ہوگا؟ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ جو اپنے کسی ضروری کام سے گئے ہوئے تھے اور اس گفتگو کے دوران موجود نہیں تھے' جب واپس آئے تو انہوں نے کہا کہ اس مسئلہ کا میرے پاس حل ہے: "میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے"۔ کہ جب تم سنو کہ فلاں علاقہ میں وباء ہے وہاں نہ جاؤ اور اگر تمہارا قیام ایسے علاقہ میں ہے جہاں وباء پھیل گئی ہو تو وہاں سے مت بھاگو۔

حضرت عمرؓ نے حدیث سے حل ملنے پر اللہ کا شکر ادا کیا اور واپس ہو گئے۔(۱)

اسی طرح حضرت عمرؓ کو انگلیوں کی دیت کا علم نہیں تھا اور انگلیوں کے فائدہ کے لحاظ سے مختلف انگلیوں کی دیت میں فرق کرتے تھے۔ لیکن جب انہیں اس سلسلہ میں حضور اکرمؐ کی سنت کا علم ہوا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

سعید ابن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے انگوٹھے کی دیت پندرہ اونٹ' اس کے ساتھ شہادت کی انگلی کی دس اونٹ' درمیانی انگلی کی دس اونٹ' اس کے ساتھ والی انگلی کی نو اونٹ اور چھوٹی انگلی کی چھ اونٹ مقرر کی تھی۔ لیکن جب انہیں عمرو بن حزم کے خاندان سے ایک تحریر ملی جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث تھی کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے (۲) تو یہ بات ان کے علم میں آئی۔

حضرت عثمانؓ کے علم میں یہ حدیث نہیں تھی کہ وہ خاتون جس کا شوہر انتقال کر جائے' وہ اسی گھر میں عدت گزارے گی جس میں وفات ہوئی ہو' لیکن جب ابو سعید خدریؓ کی ہمشیرہ فریعہ بنت مالک نے اپنے شوہر کے انتقال کے موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بتایا تو حضرت عثمانؓ نے اس کے مطابق

---

(۱) صحیح مسلم' کتاب السلام حدیث نمبر ۲۲۱۹ صحیح بخاری کتاب الطب' تیسواں باب۔

(۲) امام شافعی نے یہ حدیث اپنی مسند میں "باب الدیات" اور "الرسالہ" میں خبر واحد کی صحت کے ثبوت کے باب میں نقل کی ہے۔ اور یہ حدیث حسن درجہ کی ہے۔ اس کے علاوہ سنن نسائی اور مسلم الثبوت میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

فیصلہ دیا۔ (۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام نسائیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے۔ امام شافعیؒ "الرسالہ" میں فریعہ بنت مالک رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور پوچھا کہ آیا میں اپنے خاندان بنو خدرہ کے ہاں واپس جا سکتی ہوں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فریعہ کے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں نکلے لیکن جب مقام "قدوم" پر ان کے پاس پہنچے تو انہوں نے ان کا حکم ماننے کے بجائے انہیں قتل کر دیا۔ فریعہؓ کہتی ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ چونکہ میرے خاوند کا اپنا کوئی مکان نہیں تھا تو کیا میں اپنے میکے واپس جا سکتی ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں۔ میں واپس ہو گئی، جب میں حجرہ مبارک کے پاس تھی یا ابھی مسجد میں ہی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور فرمایا کہ جب تک عدت پوری نہ ہو جائے اس وقت تک اپنے اسی گھر میں رہو، چنانچہ میں نے چار ماہ دس دن اس گھر میں گزارے۔ جب حضرت عثمانؓ کا مبارک دور تھا تو انہوں نے پیغام بھیجا اور مجھ سے مسئلہ پوچھا تو میں نے بتایا۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے سنت کی پیروی کرتے ہوئے اس کے مطابق فیصلہ دیا۔ (۱)

حضرت علیؓ نے اس عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر شوہر کے سپرد کر دیا اور پھر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا، کے متعلق فتوی دیا تھا کہ اسے مہر نہیں ملے گا (۲) ان تک بروع بنت واشق کی وہ حدیث نہیں پہنچ سکی تھی جس میں اس مسئلہ کا حل موجود تھا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی مذکورہ مسئلہ میں سنت رسول سے لاعلم تھے۔ پھر معقل بن یسارؓ نے انہیں بتایا۔

عبداللہ ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا کہ اس عورت کا کیا حکم ہے جس کا شوہر فوت ہو جائے اور اس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو؟ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فیصلہ دیا ہے۔ ایک ماہ تک وہ لوگ ابن مسعودؓ کے پاس آتے رہے۔ جب خوب اصرار کیا تو ابن مسعودؓ نے اجتہاد سے فیصلہ دیا کہ اس جیسی دیگر عورتوں کو جو مہر ملتا ہے وہی اسے بھی ملے گا۔ کسی قسم کی کمی بیشی نہیں ہو گی۔ اس عورت پر عدت لازم ہے اور میراث سے بھی حصہ وصول کرے گی۔ معقل بن یسارؓ اٹھے اور فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عورت کا بھی اسی طرح کا فیصلہ دیا تھا۔ اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد انہیں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی۔ (۳)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: لوگوں کا خیال ہے کہ میں زیادہ احادیث بیان کرتا ہوں۔ اگر قرآن مجید میں دو آیات (۴) نہ ہوتیں تو میں ایک حدیث بھی بیان نہ کرتا۔ پھر

---

(۱) سنن نسائی (۶\ ۱۹۹۔۔۔ ۲۰۱) الرسالہ ص ۴۳۸، موطا ۲\ ۷۳

(۲) الام مولفہ امام شافعیؒ (۵\ ۶۱) (۳) سنن نسائی: ۹۸

(۴) البقرہ آیت ۱۵۹۔۔۔ ۱۶۰

حضرت ابو ہریرہؓ نے مندرجہ ذیل دو آیات تلاوت فرمائیں :

"ان الذین یکتمون ......"

(جو لوگ ہماری نازل کی ہوئی روشن تعلیمات اور ہدایات کو چھپاتے ہیں درآنحالیکہ ہم انہیں سب انسانوں کی رہنمائی کے لئے اپنی کتاب میں بیان کر چکے ہیں یقین جانو کہ اللہ بھی ان پر لعنت کرتا ہے اور تمام لعنت بھیجنے والے ان پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے مہاجر بھائی بازاروں میں تجارت کرتے تھے اور انصار اپنے مال مویشی پالنے میں مصروف ہوتے تھے جب کہ ابو ہریرہؓ بھوک کی حالت میں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت میں ہوتے 'ایسے مقامات پر بھی موجود رہتے جہاں دیگر لوگ نہیں ہوتے اور وہ باتیں بھی یاد کر لیتے جو دیگر یاد نہیں کر سکتے تھے۔(۱)

بعض احادیث سے لاعلمی کی یہ کیفیت صرف صحابہ کرامؓ ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ اس کا دائرہ تابعین ؒ اور ان کے بعد آنے والے علماء و فقہاء تک بھی وسیع رہا 'کیونکہ جب صحابہ کرامؓ مختلف مفتوحہ علاقوں میں پھیل گئے اور وہیں انہوں نے بودوباش اختیار کر لی اور احادیث کی نشرواشاعت اور تبلیغ دین کا کام شروع کیا تو ان میں سے ہر ایک نے وہی مسئلہ بیان کیا جو اس نے سنا تھا اور بعض اوقات اس تک وہ احادیث نہیں پہنچی ہوتی تھیں جو دوسروں تک پہنچی ہوتی تھیں۔

جب خلیفہ ابو جعفر منصور نے موطا کو اپنی پوری مملکت میں بطور اسلامی قانون نافذ کرنے کی خواہش امام مالک ؒ کے سامنے ظاہر کی تو امام مالک ؒ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا کوئی اختیار نہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کی جماعت مختلف علاقوں میں پھیل چکی ہے 'انہوں نے اپنے اپنے علاقوں میں احادیث بیان کی ہیں۔ اور اس علاقے کے لوگوں کے پاس وہ احادیث موجود ہیں جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بھی ہے :

"اختلاف امتی رحمة"(۲)

(میری امت کا اختلاف رحمت ہے)۔

---

(۱) صحیح بخاری 'کتاب العلم ۱: ۳۷-۳۸ باب حفظ العلم

(۲) دیکھئے تاریخ فقہ اسلامی 'ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۲۰۱) الجامع الصغیر 'اس حدیث "اختلاف امتی رحمة کے بارے میں علامہ سیوطی "الجامع الصغیر" میں لکھتے ہیں کہ نصر المقدسی نے "الحجہ" اور علامہ بیہقی نے "الرسالہ الاشعریہ" میں اسے بغیر سند ذکر کیا ہے۔ علامہ حلیمی 'قاضی حسین 'امام الحرمین اور دیگر علماء نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تخریج حفاظ حدیث کی کچھ کتابوں میں ہوئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچ سکی ہو 'جامع صغیر کے شارح علامہ عزیزی اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ : بات یہی ہے بیہقی نے اسے المدخل میں اور دیلمی نے الفردوس میں ابن عباسؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے لیکن الفاظ یہ

حدیث سے آگاہی اور ناواقفیت کے فرق کا فقہی مسائل کے اختلاف پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ ان میں سے چند مسائل کا ہم تذکرہ کریں گے۔

ا۔ حالت جنابت میں صبح ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا

حضرت ابو ھریرہؓ کہا کرتے تھے کہ اگر حالت جنابت میں صبح ہو جائے تو ایسے شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس مسلک کی وجہ یہ ہے کہ انہیں حضرت عائشہ کی وہ روایت نہیں پہنچ سکی تھی جسے امام مسلمؒ امام احمدؒ اور ابو داؤدؒ نے نقل کیا ہے۔ فرماتی ہیں: "ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کرنے آیا۔ اور میں دروازے کے پیچھے سے سن رہی تھی۔ اس نے کہا اے اللہ کے رسول! حالت جنابت میں صبح کی نماز کا وقت ہو جائے اور میرا روزہ ہو تو کیا حکم ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں بھی حالت جنابت میں ہوتا ہوں اور نماز صبح کا وقت ہو جاتا ہے اور میں روزے سے ہوتا ہوں۔

اس شخص نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! آپ ہماری طرح تو نہیں ہیں۔ آپ کی تو اگلی پچھلی تمام خطائیں معاف کر دی گئی ہیں ' تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خدا میں امید رکھتا ہوں کہ میں تم سے زیادہ خوف خدا رکھنے والا ہوں اور جس چیز سے بچنا ضروری ہے اسے بھی تم سے زیادہ جانتا ہوں۔(۱)

حضرت عائشہؓ' سلمہؓ اور ام سلمیؓ کی ایک دوسری روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ تک نہیں پہنچ سکی تھی 'فرماتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز تک جنبی رہ جاتے تھے اور یہ حالت احتلام کی وجہ سے نہیں ہوتی تھی لور حالت جنابت میں ہی رمضان کے روزے سے بھی ہوتے تھے۔ یہ روایت صحیحین میں ہے۔ یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ کی اس روایت کا پتہ چلا تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

صحیح مسلم کی روایت ہے۔ ابو بکر ابن عبدالرحمٰن فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو فرماتے سنا ہے کہ جس پر فجر کا وقت حالت جنابت میں آگیا اس کا روزہ نہیں ہے۔ میں نے اس کا تذکرہ اپنے والد عبدالرحمٰن سے کیا تو انہوں نے اس کی تردید کر دی۔ میں اور عبدالرحمٰن حضرت عائشہؓ اور امّ سلمہؓ کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو ان دونوں نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت تک جنبی رہ جاتے تھے اور روزہ سے ہوتے تھے لور یہ جنابت بھی احتلام کی وجہ سے نہیں ہوتی تھی۔

ہیں: "اختلاف اصحابی رحمۃ" شیخ کا کہنا ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ دیکھئے الجامع الصغیر اور مذکورہ کتاب کی شرح العزیزی۔

(۱) صحیح مسلم '۳: ۱۳۸ 'حدیث نمبر ۱۱۱۰ (طباعت جدید)

اس کے بعد ہم مروان کے پاس آئے تو عبدالرحمٰن نے ان سے یہ قصہ بیان کیا۔ مروان نے کہا میں تمہیں قسم دیتا ہوں آپ ضرور ابو ہریرہؓ کے پاس جائیں اور جو وہ کہتے ہیں اس کی تردید کریں۔ ہم ابو ہریرہؓ کے پاس آئے۔ اس تمام واقعہ میں ابو بکرؓ بھی موجود رہے۔ عبدالرحمٰن نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بات کہی تو حضرت ابو ہریرہؓ نے پوچھا کیا ان دونوں (حضرت عائشہؓ اور حضرت اُم سلمہؓ) نے آپ سے یہ بات کہی ہے۔ انہوں نے جواب دیا ہاں! حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ وہ زیادہ جانتی ہیں۔ ابو ہریرہؓ نے اس قول کی نسبت فضل بن عباس کی طرف کی اور کہا کہ یہ بات میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی تھی بلکہ فضل بن عباس سے سنی تھی اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔(۱)

(ب) اس حاملہ کی عدت جس کا خاوند انتقال کر جائے

حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ اور دیگر بعض صحابہ کرامؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ اگر کسی حاملہ عورت کا شوہر وفات پا جائے تو اسے وضع حمل یا عدت وفات میں سے جو مدت طویل تر ہو وہ گزارنا پڑے گی(۲) اس طرح وہ قرآن کریم میں مذکور دونوں آیات کے عموم پر عمل کرنا چاہتے تھے۔ وہ دو آیات یہ ہیں :

"والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا"

(تم میں سے جو لوگ مر جائیں۔ انکے پیچھے اگر انکی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔

دوسری آیت ہے :

"واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن"

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کو وضع حمل ہو جائے)۔

ان صحابہ کرام تک سبیعہ اسلمیہ کا وہ واقعہ نہیں پہنچ سکا تھا جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دیا تھا کہ اس کی عدت بچے کی پیدائش کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ صحیح بخاری میں ام سلمہؓ سے روایت ہے 'فرماتی ہیں کہ بنو اسلم کی سبیعہ نامی عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تھا اور وہ حاملہ تھی' اسے ابو السنابک بن بعکک نے پیغام نکاح دیا تو اس نے ابو السنابک سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا۔ ابو السنابک نے کہا(۳) اللہ کی قسم جب تک دو عدتوں میں سے طویل عدت نہ گزار لے اس وقت تک کسی کے ساتھ نکاح درست نہیں ہے۔ پھر جب تقریباً بیس دن کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

(۱) صحیح مسلم ۳: ۷۳۱ حدیث نمبر ۱۱۰۹' اسے امام بخاری نے 'کتاب الصوم باب اغتسال الصائم میں نقل کیا ہے۔
(۲) رفع الملام 'ابن تیمیہ' ("مجموع الفتاویٰ کے ضمن میں یہ بحث ہے)۲۰: ۲۳۸ 'دیکھئے موطا ۲: ۳۶ (۳) ابو السنابک نے جب دیکھا کہ سبعیہؓ نے دیگر لوگوں کی طرف سے پیغام نکاح کی امید سے زیب و زینت شروع کر دی ہے' تو یہ الفاظ کہے۔

میں حاضر ہوئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نکاح کر سکتی ہو۔

یہی روایت صحیح بخاری میں مسور بن مخرمہ سے بھی مروی ہے کہ سبیعہؓ کے شوہر کی وفات کے چند روز بعد ان کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور نکاح کی اجازت طلب کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی اور اس نے نکاح کر لیا۔(۱)

(ج) بوقت غسل عورت کا سر کے بال کھولنا

جب کوئی عورت حیض' نفاس یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرتی تو عبداللہ بن عمروؓ اسے حکم دیا کرتے تھے کہ وہ اپنے بال کھولے تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔اس مسئلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے وہ لاعلم تھے۔

صحیح مسلم (۲) میں عبید ابن عمیر سے روایت ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کو جب اس بات کا علم ہوا کہ عبداللہ ابن عمروؓ عورتوں کو بوقت غسل بال کھولنے کا حکم دیتے ہیں' تو فرمایا تعجب ہے ابن عمروؓ کے لئے' کہ عورتوں کو یہ حکم کیوں نہیں دیتے کہ عورتیں اپنے بال منڈوالیں۔ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ ایک برتن میں غسل کرتی اور اپنے سر پر تین چلو سے زائد چلو نہیں ڈالتی تھی۔

امام مسلم ام سلمہؓ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! میں سر کے بالوں کو مینڈھیاں کرتی ہوں' کیا میں غسل جنابت کے لئے بال کھولوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں' تین مرتبہ تم سر پر پانی ڈال لو یہی کافی ہے' پھر باقی بدن پر پانی ڈال کر پاک ہو جاؤ۔(۳)

اگر ان دو ازواج مطہرات کی یہ احادیث ابن عمروؓ کو پہنچی ہوتیں تو وہ کبھی بھی خواتین کو غسل جنابت یا حیض وغیرہ کے لیے بال کھولنے کا حکم نہ دیتے۔ لیکن ان احادیث کے باوجود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی احادیث بھی مروی ہیں جن میں حیض یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرتے وقت بال کھولنے کی ہدایات دی گئی ہیں۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب ذوالحجہ کا چاند نظر آیا ہم نکلے' حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو عمرہ کا احرام باندھنا چاہتا ہے وہ عمرے کا احرام باندھ لے۔ اگر میرے پاس قربانی کا جانور نہ ہوتا تو میں بھی عمرے کا احرام باندھ لیتا' چنانچہ کسی نے عمرے کا احرام باندھا اور

---

(۱) صحیح بخاری '۶: ۱۸۲___۱۸۳'۶: ۶۸

(۲) صحیح مسلم ۱: ۱۷۹' حدیث نمبر ۳۳۱ (۳) صحیح مسلم :(۱:۱۷۸)

کسی نے حج کا۔ میں نے بھی عمرے کا احرام باندھا لیکن عرفہ کے دن مجھے ماہواری شروع ہو گئی۔ میں نے اس کا ذکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمرہ چھوڑ دیں۔ سر کے بال کھول لیں اور کنگھی کریں اور حج کی نیت کر لیں۔ واپسی میں جب مقام محصب پہنچے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمٰن بن ابو بکر کو روانہ کیا۔ میں مقام تنعیم کی طرف گئی اور اس عمرہ کی جگہ عمرہ ادا کیا(۱)

چونکہ اس حدیث میں بال کھولنے کا حکم ہے' اس لئے علماء کرام نے ان روایات کے درمیان تطبیق یہ کی ہے کہ یہاں امر "استحباب" کے لئے ہے' وجوب کے لئے نہیں ہے۔ بالخصوص حضرت عائشہؓ کی دونوں احادیث میں تو یہی توجیہ کی گئی ہے۔ اس طرح حضرت عائشہؓ کی روایات میں بھی تعارض نہیں رہے گا۔(۲)

د۔ دو اشیا میں کمی بیشی کی صورت میں سود کا مسئلہ

صحابہ کرامؓ میں سے ابن عباسؓ' اسامہ ابن زیدؓ' زید ابن ارقمؓ اور ابن زبیرؓ کی رائے یہ تھی کہ سود صرف ادھار میں ہے۔ یعنی "جب ایک نوع کی اشیا کا باہم تبادلہ کیا جائے اور فوری قبضہ نہ ہو بلکہ ایک چیز ادھار ہو تو یہ سود ہو گا۔ اگرچہ ان دو اشیا میں کمی بیشی نہ ہو۔ لیکن اشیاء ربویہ کا باہم تبادلہ نقد ہو تو سود نہیں ہے اگرچہ ان میں کمی بیشی ہو۔(۳)

ان صحابہ کرامؓ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد گرامی نہیں پہنچ سکا جس کے راوی ابو سعید خدریؓ ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب سونے کو سونے کے بدلے فروخت کرو تو برابر برابر ہو کمی بیشی نہ ہو' جب چاندی کو چاندی کے بدلے فروخت کرو تو برابر برابر ہو کمی بیشی نہ ہو اور ادھار کے بدلے نقد چیز فروخت نہ کرو(۴)

عبداللہ ابن عباسؓ کو جب ابو سعیدؓ کی حدیث پہنچی تو انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا۔(۵)

---

(۱) صحیح بخاری' باب نقض المراۃ: شعرھا عند غسل المحیض

(۲) فتح الباری(۱: ۲۸٦)

(۳) النہایہ' ابن الاثیر' ۴: ۱۳۹' نیل الاوطار' ۵: ۱۹۱

(۴) فتح الباری' ۴: ۲٦۰' یہ حدیث امام بخاری نے کتاب البیوع اور امام مسلم نے کتاب المساقاۃ میں ذکر کی ہے' حدیث نمبر ۱۵۸۴۔

(۵) فتح الباری' ۴: ۲٦۰' مغنی' ابن قدامہ' ۴: ۱۔۲

(ہ) طواف وداع سے پہلے حائضہ کا رجوع

زید ابن ثابتؓ کا فتوی تھا کہ طواف وداع سے پہلے عورت واپس نہیں ہو سکتی کیونکہ انہوں نے اس سلسلہ میں یہ قول سنا ہوا تھا کہ طواف وداع سے پہلے کوئی واپس نہ لوٹے۔ جب ابن عباسؓ نے بتلایا کہ حائضہ عورت اس حکم سے مستثنیٰ ہے اور سنت رسول پیش کی تو زیدؓ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

امام شافعیؒ میں طاؤس کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں ابن عباسؓ کے ساتھ تھا' زید بن ثابتؓ نے ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا آپ یہ فتوی دیتے ہیں کہ حائضہ طواف وداع سے پہلے واپس ہو سکتی ہے۔ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا "میں نہیں کہتا" آپ فلاں انصاری عورت سے معلوم کر لیں کہ انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حکم دیا تھا۔ زید بن ثابتؓ ہنستے ہوئے واپس آئے اور کہا کہ آپ نے بالکل درست فرمایا تھا۔(۱)

(و) احرام باندھتے ہوئے خوشبو لگانا

جو شخص احرام باندھنا چاہتا حضرت عمرؓ اسے خوشبو لگانے سے منع کیا کرتے تھے۔ اسی طرح طواف افاضہ سے پہلے اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد بھی خوشبو لگانے سے منع کرتے تھے۔ یہی مسلک ان کے صاحبزادے عبداللہ (ا) ابن عمرؓ کا بھی تھا۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچ سکی تھی۔(۲)

"موطا امام مالک اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام باندھنے سے پہلے احرام کے لیے خوشبو لگائی تھی اور بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے احرام کھولنے کے لیے بھی خوشبو لگائی تھی"۔(۳)

(ز) موزوں پر مسح کی مدت کا تعین

حضرت عمر بن خطابؓ کی رائے یہ تھی کہ موزے اتارنے تک مسح کیا جا سکتا ہے اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ سلف میں سے بھی بعض علماء کرام نے حضرت عمرؓ کی رائے کو اختیار کیا(۴) ان حضرات تک حضرت علیؓ اور عوف بن مالک اشجعیؓ کی وہ احادیث نہیں پہنچ سکیں جن میں مسح کی مدت کا تعین ہے۔

---

(۱) الرسالہ' ۴۴۱

(۲) رفع الملام' ابن تیمیہ' ۲۰: ۲۳۶

(۳) موطا (۱: ۲۴۱) : صحیح مسلم (۱۱۸۹)

(۴) رفع الملام' ابن تیمیہؒ (۲۰: ۲۳۷)

امام مسلم نے شریح بن ہانی کی روایت نقل کی ہے' فرماتے ہیں کہ: میں حضرت عائشہؓ کے پاس موزوں پر مسح کے متعلق پوچھنے آیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ علیؓ بن ابی طالب کے پاس جاکر یہ مسئلہ پوچھو کیونکہ سفر میں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتے تھے۔ ہم نے حضرت علیؓ سے جب پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات کی مدت مقرر فرمائی ہے۔(۱)

مسند احمد اور دار قطنی میں عوف بن مالک کی روایت ہے 'فرماتے ہیں کہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک کے موقعہ پر موزوں پر مسافر کو تین دن رات اور مقیم کو ایک دن رات مسح کرنے کا حکم دیا تھا۔

---

(۱) صحیح مسلم(۲۷۶)

تیسرا سبب' حدیث کے ثبوت میں شبہ

جب اصحاب رسول کے سامنے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ذکر کی جاتی تو وہ اس کا ثبوت مانگتے- یہ نہیں تھا کہ بغیر ثبوت کے وہ فوراً عمل کے لئے دوڑ پڑتے ہوں۔ کیونکہ حدیث بیان کرنے میں کسی غلطی یا وھم کا بھی اندیشہ ہو سکتا تھا۔ اگر حدیث کا ثبوت مل جاتا تو اس پر یقین کر لیتے اور عمل بھی کرتے ورنہ اس مسئلہ میں توقف اختیار کرتے یا جو دلیل راجح ہوتی اس پر عمل کرتے۔

اس سلسلہ میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کا طرز عمل دیکھ لیجئے' جب انکے پاس جدہ (نانی) کی میراث کی حدیث آتی ہے تو پہلے اس کی تحقیق کرتے ہیں اور پھر فیصلہ صادر فرماتے ہیں۔ ترمذی' ابو داؤد' ابن ماجہ اور امام احمد قبیصہ بن ذویب سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوا تو اس کی نانی ابو بکر صدیق کے پاس میراث کا مطالبہ لے کر آئی- ابو بکرؓ نے کہا : اللہ کی کتاب میں تیرا کچھ حصہ نہیں ہے' اور نہ ہی میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس باب میں کوئی حدیث سنی ہے۔ آپ چلی جائیں! میں لوگوں سے دریافت کروں گا' ابو بکرؓ نے لوگوں سے پوچھا' مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا : میں اس وقت موجود تھا میرے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نانی کو چھٹا حصہ دلایا تھا' حضرت ابو بکرؓ نے پوچھا کیا تمہارے ساتھ کوئی اور بھی ہے۔ تو محمد بن مسلمہؓ کھڑے ہوئے اور وہی بات کہی جو مغیرہ بن شعبہؓ نے کہی تھی ۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے نانی کو چھٹا حصہ دلادیا۔ پھر حضرت عمرؓ کے عہد میں دادی میراث مانگنے آئی' حضرت عمرؓ نے کہا اللہ کی کتاب میں تمہارا حصہ مذکور نہیں ہے تیرے لئے بھی وہی چھٹا حصہ ہے' اگر نانی بھی ہو تو چھٹا حصہ آپس میں بانٹ لو اور جو اکیلی ہو تو وہ چھٹا حصہ لے لے (۱)۔

حدیث کے ثبوت کے سلسلہ میں اصحاب رسول کے طرز عمل کا دوسرا واقعہ اس حدیث میں ہے جس میں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس سنت کا علم نہیں تھا کہ تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کے بعد کوئی جواب نہ ملے تو واپس لوٹ جانا چاہئے۔ جب یہ حدیث ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کی تو حضرت عمرؓ نے گواہ طلب کیا۔

صحیحین کی روایت ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے کہا : میں انصار کی ایک جماعت کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھا ہوا تھا۔ اسی دوران ابو موسیٰؓ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا میں نے حضرت عمرؓ سے تین مرتبہ اجازت طلب کی تھی' جب مجھے اجازت نہیں ملی تو میں واپس آگیا تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ تجھے کس چیز نے

(۱) سنن ابن داؤد (۲۸۹۴) نیل الاوطار ٦- ٥٩ 'ترمذی کتاب الفرائض ۲۱۰۱ 'ابن ماجہ (۲۷۲۴)

روکا تھا' میں نے کہا کہ میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی تھی' جب مجھے جواب نہیں ملا تو میں واپس ہو گیا' کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب تم تین مرتبہ اجازت طلب کر لو اور کوئی جواب نہ ملے تو واپس لوٹ جاؤ' یہ سن کر حضرت عمرؓ نے کہا خدا! تمہیں اس پر لازماً گواہ پیش کرنا ہوگا' کیا تم میں سے کسی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان سنا ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا اللہ کی قسم! ہم میں جو سب سے چھوٹا ہے وہ آپکے ساتھ جا کر اس کی گواہی دے گا۔ میں (ابو سعید خدری) سب سے چھوٹا تھا' اس لئے میں انکے ساتھ گیا اور حضرت عمرؓ کو بتایا کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

یہ صحیح بخاری (۱) کے الفاظ ہیں' لیکن صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے ' : مجھے بازاروں میں تجارت نے مشغول کر دیا تھا اور رسول اکرمؐ کی یہ حدیث بھی مجھ سے پوشیدہ رہ گئی۔ (۲)

حضرت عمرؓ کو وہ حدیث بھی نہیں پہنچ سکی تھی جس میں اس بچہ کی دیت کا ذکر ہے جسے وقت ولادت سے پہلے گرا دیا گیا ہو۔ جب حضرت مغیرہؓ نے اس سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بتایا تو حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ پر گواہ طلب کئے : صحیحین میں حضرت عمرؓ کے بارے میں حدیث ہے کہ انہوں نے دیگر لوگوں سے اس عورت کے بچہ کی دیت سے متعلق مشورہ طلب کیا' جو ولادت سے قبل گرا دیا گیا ہو۔ مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ : میں میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ رسول اکرمؐ نے اس کی دیت ایک غلام یا ایک لونڈی مقرر کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے کہا کہ اس پر گواہ پیش کرو! محمد بن مسلمہؓ نے گواہی دی کہ وہ اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا۔ (۳)

یہ واقعات اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ صحابہ کرامؓ عمل کرنے سے پہلے حدیث کی تحقیق کر لیا کرتے تھے۔ جہاں واضح ثبوت مل جاتا اس پر عمل کرتے اور جس مقام پر ثبوت کے لئے واضح قرائن نہ ملتے عدم یقین کی بنیاد پر اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔ بلکہ توقف اختیار کرتے یا دیگر دلائل کی بنیاد پر جو طریقہ مناسب ہوتا اسے اختیار کرتے۔ اصحاب رسول کے بعد ائمہ کا طرز عمل بھی یہی رہا ہے۔ اس کتاب میں اس کی کافی مثالیں موجود ہیں۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حدیث کے ثبوت میں ظاہری شک ان اسباب میں سے ہے جو فقہاء کے درمیان اختلاف کا ذریعہ بنے ہیں۔

---

(۱) صحیح بخاری ۷ : ۱۳۰ (۲) صحیح مسلم کتاب الاداب' حدیث نمبر ۲۱۵۳

(۳) صحیح بخاری (۸ : ۴۵) صحیح مسلم' القسامہ (۱۶۸۹)

(۱) وہ عورت جسے طلاق بائن ہو جائے اس کی رہائش اور خرچ کا مسئلہ :

مطلقہ بائنہ یعنی وہ عورت جسے طلاق بائن ہو جائے (۱) اس کا خرچ اور رہائش خاوند کے ذمہ ہے یا نہیں' یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان اختلافی ہے کہ آیا دونوں چیزیں خاوند پر واجب ہیں یا دونوں میں سے ایک بھی نہیں ہے یا رہائش اور خرچ میں سے کوئی ایک چیز واجب ہے۔

حضرت عمرؓ مطلقہ عورتوں کے بارے میں نازل ہونے والی آیت کے عموم سے یہ استدلال کرتے تھے کہ بائنہ عورت کو رہائش اور خرچ دونوں ملیں گے۔ قرآن کریم کی آیت یہ ہے :

"یاایھاالنبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدہ واتقوا اللہ ربکم لا تخرجوھن من بیو تھن ولا یخرجن الاان یاتین بفاحشہ مبینہ و تلک حدود اللہ"(۲)

اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو عدت کے شروع میں طلاق دو۔ اور عدت کا شمار رکھو۔ اور خدا سے جو تمہارا پروردگار ہے ڈرو ۔ ایام عدت میں ان کو اپنے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں الا یہ کہ وہ صریح بے حیائی کریں۔ یہ خدا کی حدیں ہیں۔

اس آیت سے علم ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو رہنے کی سہولت دینا شوہر پر واجب ہے' جب طلاق دینے والے کے گھر میں اس کا ٹھہرنا ضروری ہے تو اس ٹھہرنے کی وجہ سے اس کا خرچ بھی واجب ہوگا۔ یہ بات اس آیت کے اقتضاء سے معلوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ آیت طلاق رجعی والی عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر طلاق شدہ عورت کے حق میں ہے خواہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو یا طلاق رجعی۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کو فاطمہ بنت قیسؓ کی یہ حدیث پہنچ چکی تھی کہ انکے شوہر نے انھیں تین طلاقیں دیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رہائش دلائی اور نہ خرچ (۳) اس حدیث کے ثبوت اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ مطمئن نہیں ہو سکے۔

امام مسلم ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ میں مسجد اعظم میں اسود بن یزید کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا اور ہمارے ساتھ شعبیؒ بھی تھے۔ شعبیؒ نے فاطمہؓ بنت قیس کی یہ حدیث نقل کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خرچ اور رہائش نہیں دلائی' اسود بن یزید نے ہاتھ میں کچھ کنکریاں لے کر ان کی طرف پھینکیں اور کہا' تمہارا ناس ہو جائے اس طرح بیان کرتے ہو۔ "حضرت عمرؓ نے تو کہا تھا کہ ہم

---

(۱) النہایہ' ابن الاثیر' ۱ :۵۸ (۲) الطلاق :۱

(۳) صحیح مسلم' کتاب الطلاق (۴ :۱۹۸) حدیث نمبر ۱۴۸۰

اللہ کی کتاب اور سنت (۱) رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے، معلوم نہیں کہ اس نے بات یاد رکھی ہے یا بھول گئی ہے، اسے نفقہ اور رہائش ملیں گے، ارشاد ربانی ہے "لاتخرجو هن من بيوتهن ولا يخرجن الاان ياتين بفاحشه مبينه" (۲)۔ اس کی مزید تفصیلات آگے آرہی ہیں جہاں ہم نے مفہوم مخالف کے دلیل ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کے اختلاف کی بحث کی ہے۔

(ب) پانی دستیاب نہ ہو یا پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمّم کی اجازت :

حضرت عمر بن خطابؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ تھا کہ اگر جنبی کو پانی نہ ملے تو وہ تیمّم نہیں کر سکتا اور غسل کے بغیر نماز نہیں پڑھ سکتا خواہ اسے طویل وقت تک انتظار کیوں نہ کرنا پڑے ۔ وہ حضرت عمار ابن یاسرؓ کی حدیث سے مطمئن نہیں ہوئے تھے۔

صحیحین میں عبدالرحمٰن بن ابزی کی روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں جنبی ہو گیا ہوں اور پانی بھی دستیاب نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ نماز نہیں پڑھ سکتے ہو۔ حضرت عمار ابن یاسرؓ نے کہا : اے امیر المومنین! کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ جب ہم دونوں ایک جنگی مہم پر تھے اور جنبی ہو گئے تھے۔ تو پانی نہیں تھا۔ آپ نے نماز نہیں پڑھی تھی لیکن میں زمین پر لوٹ پوٹ ہو گیا تھا اور پھر نماز پڑھ لی تھی۔ اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' : تمہارے لئے اتنی بات بھی کافی تھی کہ اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر انھیں پھونکتے اور پھر اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لیتے۔

حضرت عمرؓ نے عمارؓ سے کہا : اے عمار! خدا کا خوف کرو! عمارؓ نے کہا کہ اگر آپ چاہتے ہیں تو میں نہیں بیان کروں گا ۔ ایک روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ نے عمار بن یاسر سے فرمایا : یہ معاملہ ہم آپ پر چھوڑ دیتے ہیں۔ (۳) (یعنی ذمہ دار آپ ہیں)

امام مسلم نے اعمش اور شقیق سے روایت کی ہے (الفاظ مسلم کے ہیں) کہ میں عبداللہؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا ۔ اس دوران ابو موسیٰؓ نے کہا اے ابو عبدالرحمٰن! اگر ایک شخص جنبی ہو جائے اور ایک ماہ تک پانی نہ ملے تو آپ کا کیا خیال ہے وہ نماز کس طرح ادا کرے۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ صرف تیمم

---

(۱) فتح الباری میں ہے کہ یہاں سنت رسول سے مراد وہ سنت ہے جس پر کتاب اللہ کے احکام رہنمائی کرتے ہیں، اس سے حضرت عمرؓ کی مراد کوئی مخصوص سنت نہیں ہے۔ دیکھئے فتح الباری، ۹ : ۳۸۹

(۲) صحیح مسلم، ۴ : ۱۹۸، حدیث نمبر ۱۴۸۰

(۳) صحیح مسلم کتاب التیمم (۱ : ۱۹۳) صحیح بخاری حدیث نمبر ۳۶۸، التیمم

سے نماز نہیں پڑھ سکتا خواہ اسے ایک ماہ تک پانی نہ ملے۔ ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ پھر سورہ مائدہ کی اس آیت کا کیا مطلب ہے:

"وان کنتم جنبا فاطھروا وان کنتم مرضی اوعلی سفر اوجاء احدمنکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا"۔

(اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو اور اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی بیت الخلا سے ہو کر آیا ہو یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی لو اور اس سے منہ اور ہاتھ کا مسح کر لو)۔

عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا: اگر اس آیت کی بنیاد پر لوگوں کو چھوٹ دے دی جائے تو پھر وہ پانی ٹھنڈا ہونے کی صورت میں بھی تیمّم کرنے لگیں گے۔ ابو موسیٰؓ نے کہا تم نے عمار کی حدیث نہیں سنی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک کام کے لئے بھیجا۔ مین جنبی ہو گیا اور پانی نہ ملا تو میں خاک میں اس طرح لیٹا جس طرح جانور لیٹتا ہے اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے لئے کافی تھا کہ اس طرح دونوں ہاتھوں سے کر لیتا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھ زمین پر ایک بار ملے اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر مارا، پھر ہتھیلیوں کی پشت اور منہ پر مسح کیا، ابن مسعودؓ نے کہا کہ تم جانتے ہو حضرت عمر حضرت عمارؓ کی بات سے مطمئن نہیں ہوئے تھے۔(۱)

عمارؓ کی حدیث پر حضرت عمرؓ کے عدم اطمینان کی وجہ یہ تھی کہ عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ آپ بھی ساتھ موجود تھے اور حضرت عمرؓ کو یہ بات یاد نہیں تھی جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اس لئے عمرؓ نے عمارؓ کو یہ حدیث بیان کرنے سے منع نہیں کیا۔ صرف اتنا کہا کہ تمہاری روایت کا بوجھ تمہارے ہی اوپر ہے یعنی اگر یہ واقعہ مجھے یاد نہیں آرہا تو ضروری نہیں کہ حقیقت میں یہ واقعہ پیش ہی نہ آیا ہو، اس لئے مجھے کوئی حق نہیں پہنچتا کہ میں آپ کو یہ حدیث بیان کرنے سے روکوں۔(۲)

کہا جاتا ہے کہ بعد میں جب یہ احادیث مشہور ہو گئی تھیں تو حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا۔(۳)

---

(۱) صحیح مسلم، ۱: ۱۹۲، حدیث نمبر ۳۶۸، صحیح بخاری کتاب التیمم، آٹھواں باب (۲) فتح الباری، ۱: ۳۱۲

(۳) شرح مسلم للنووی، باب التیمم

(ج) اگر شوہر کا انتقال بیوی سے مباشرت سے قبل ہو جائے اور مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو کیا مہر دینا واجب ہے ؟

حضرت علیؓ کا مذہب یہ تھا کہ اگر مباشرت سے قبل خاوند فوت ہو جائے اور مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ جب معقل بن سنان اشجعی نے بتایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے حق میں فیصلہ دیتے وقت فرمایا تھا کہ اسے مہر مثل اور میراث دونوں ملیں گے اور یہ عدت بھی گزارے گی تو حضرت علیؓ نے کہا کہ ہم قرآن و سنت کی مخالفت میں ایک ایسے دیہاتی کی بات نہیں قبول کر سکتے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرتا ہے (۱) : اس کی مزید تفصیلات "نکاح" کے باب میں مل جائیں گی۔

(د) پڑوسی کے لئے حق شفعہ کا ثبوت

وہ حق کہ اگر ایک شریک کا حصہ جائیداد کسی اجنبی کو منتقل ہو جائے تو دوسرا شریک اسے مقررہ قیمت یا اس کے مماثل قیمت کے عوض اسے واپس لے سکتا ہو۔ یہ "شفع" سے لیا گیا ہے، لغت میں جس کا معنی دو چیزوں کو ملانا ہے ۔ چونکہ شفعہ کرنے والا بھی اپنے مال کو اس دوسرے مال سے ملاتا ہے اس لئے اسے شفعہ کہا جاتا ہے۔ (۲)

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ قابل تقسیم جگہ میں شریک کو شفعہ کا حق ہے، صرف ابو بکر اصم اسکے قائل نہیں ہیں۔ پڑوسی کے لئے حق شفعہ کے ثبوت میں فقہا کا اختلاف ہے امام شافعیؒ مالکؒ احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک صرف شریک کو شفعہ کا حق ہے غیر شریک کو نہیں ہے۔ انکی دلیل جابر بن عبد اللہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا ہر اس چیز میں حکم کیا ہے جو ہنوز تقسیم نہ ہوئی ہے اور شرکت باقی ہو لیکن جب اسکے حدود متعین اور راستے علیحدہ علیحدہ ہو جائیں تو اب شفعہ نہیں رہا (۳)

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ جب گھر تقسیم ہو جائے اور حدود متعین ہو جائیں تو اب کوئی شفعہ نہیں رہا۔ (۴)

یہ دونوں احادیث اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ پڑوسی کو حق شفعہ پڑوسی ہونے کی بنا پر حاصل نہیں ہو تابلکہ حق شفعہ کا دعوی صرف شریک کر سکتا ہے۔ یہی مذہب حضرت علیؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ سعیدؒ بن المسیب، سلیمان بن یسارؒ عمر بن عبد العزیزؒ، ربیعہؒ اور اوزاعیؒ کا بھی نقل کیا جاتا ہے۔ (۵)

---

(۱) نیل الاوطار ۶ : ۱۷۳ (۲) نیل الاوطار ۵ : ۳۳۰

(۳) صحیح بخاری۔ کتاب الشفعہ (۴) ابو داؤد (۵) نیل الاوطار (۵ : ۳۳۱)

دوسری طرف وہ احادیث بھی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ پڑوسی کو حق شفعہ حاصل ہے۔ لیکن جو فقہاء اس رائے کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک وہ احادیث ثابت نہیں ہیں یا اگر ثابت ہوں تو وہ ان کی توجیہ کرتے ہیں مثلاً حضرت سمرہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں کہ: پڑوسی اپنے پڑوسی کے گھر کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے۔(۱) دوسری حدیث شرید بن سویدؓ کی ہے' فرماتے ہیں: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میرے پاس زمین ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اور نہ ہی کسی کو تقسیم کر کے دینی ہے۔ البتہ میرا ایک ہمسایہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہمسایہ اپنے قرب واتصال کی وجہ سے شفعہ کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔(۲)

تیسری حدیث جو صحیح ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک صریح نہیں ہے اس لئے وہ اس کی توجیہ کرتے ہیں۔

عمرو بن شرید روایت کرتے ہیں کہ میں سعدؓ بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا کہ اس دوران مسور ابن مخرمہؓ آئے اور میرے ایک کندھے پر ہاتھ رکھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابو رافعؓ بھی آگئے اور فرمایا اے سعد۔ تمہارے قبیلہ میں میرے جو دو گھر ہیں۔ انہیں خرید لو۔ سعدؓ نے کہا خدا میں تو انہیں نہیں خریدوں گا۔ اس پر مسورؓ نے فرمایا کہ جی نہیں' تمہیں خریدنا ہوگا۔ سعدؓ نے کہا تو پھر میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دے سکتا اور وہ بھی قسط وار دوں گا۔ ابو رافعؓ نے فرمایا کہ مجھے ان کے پانچ ہزار دینار مل رہے ہیں' اگر میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ نہ سنا ہوتا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کا زیادہ مستحق ہے تو میں ان گھروں کو چار ہزار میں تمہیں کبھی نہ دیتا جب کہ مجھے پانچ ہزار دینار مل رہے ہیں بہر حال وہ دونوں گھر ابو رافعؓ نے سعدؓ کو دیدیئے(۳)

یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے لیکن مخالفین اس میں لفظ جار کی توجیہ لفظ شریک سے کرتے ہیں۔ یعنی لفظ "جار" بمعنی شریک استعمال ہوا ہے کیونکہ عربی زبان میں لفظ جوار کا اطلاق "شرکت" پر بھی ہوتا ہے(۴) مثلاً حمل ابن نابغہ نے اپنے کلام میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال کیا ہے "کنت بین جارتین لی" یعنی میں دو سوکنوں کے درمیان تھا جو میری شریک حیات تھیں۔

---

(۱) مسند احمد' سنن ابی داؤد' جامع ترمذی' حدیث نمبر ۱۳۶۸' امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن درجہ کی ہے

(۲) مسند احمد' سنن نسائی' ابن ماجہ' حدیث نمبر ۲۴۹۶' مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں نیل الاوطار ۵: ۳۳۴' نصب الرایہ' زیلعی' ۴: ۱۷۲

(۳) صحیح بخاری باب "الشفعہ" باب ۲ (۴) نہایہ' ابن الاثیر (۲: ۱۶۸)

مشہور شاعر اعشیٰ کہتا ہے :

اجارتنا بینی فانک طالقه　　　　وموموقه ماکنت فیناوامقه

(اے شریک حیات' علیحدہ ہو جا' تجھے طلاق ہے اور جب تک تو ہمارے درمیان رہی محبوب رہی اور محبت کرنے والی رہی)

یہاں "جارہ" سے مراد شریک حیات ہے۔(۱)

حاصل کلام یہ ہے کہ ان فقہاء کے نزدیک وہ احادیث جو 'حق جوار' میں صریح اور واضح ہیں وہ صحیح اور ثابت نہیں ہیں اور وہ احادیث جو ثابت شدہ اور صحیح ہیں وہ 'حق جوار' کے ثبوت میں صریح نہیں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ ابن ابی لیلی اور ابن سیرین کے نزدیک ہمسائیگی کی وجہ سے حق شفعہ ثابت ہے۔ان فقہاء کا استدلال ان احادیث سے ہے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہ احادیث ان حضرات کے نزدیک صحیح اور قابل استدلال ہیں۔(۲)

یہی مذہب بعض شوافع کا بھی نقل کیا جاتا ہے لیکن ان کے ہاں ایک شرط لگائی جاتی ہے کہ جب دونوں پڑوسیوں کا راستہ مشترک ہو تو پھر حق شفعہ ہے۔ اس طرح انہوں نے دونوں احادیث میں تطبیق کی ہے۔

حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' : پڑوسی اپنے پڑوسی پر شفعہ کرنے کا زیادہ حقدار ہے۔ اگر موجود نہ ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا جب دونوں کا راستہ ایک ہو(۳) بعض علماء نے اس حدیث کو بھی ضعیف قرار دیا ہے۔(۴)

(ہ)　رمضان میں بھول کر کھا پی لینے کی صورت میں قضاء واجب ہے یا نہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کوئی شخص رمضان یا غیر رمضان میں روزہ کی حالت میں بھول کر کچھ کھا پی لے تو اس پر نہ روزہ کی قضاء واجب ہے اور نہ کفارہ۔ جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا'اگر کوئی روزے سے ہو اور بھول کر کھا پی لے تو وہ اپنا روزہ مکمل کرے کیونکہ اسے اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔(۵)

---

(۱)　کتاب الام' ۴ :۵- ۶　(۲)　نیل الاوطار' ۵ :۳۳۲

(۳)　سنن ابی داؤد (۳۵۱۸') ترمذی (۱۳۶۹') ابن ماجہ 'الشفعہ' حدیث نمبر ۲۴۹۳

(۴)　نیل الاوطار (۶۵ :۳۳) نصب الرایہ (۴ :۱۷۳)　(۵)　صحیح بخاری 'کتاب الصوم' چھبیسواں باب' صحیح مسلم 'کتاب الصوم (۱۱۵۵) نسائی کے علاوہ دیگر تمام اصحاب سنن نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث اس سے زیادہ صریح ہے 'جب روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو یہ اللہ کا عطا کردہ رزق ہے اس پر کوئی قضاء نہیں ہے' (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی شخص بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ باطل ہو جائے گا اور قضاء کرنا لازمی ہو گا۔ پہلی حدیث کی امام مالکؒ تاویل کرتے ہیں جب کہ دوسری انکے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ : تمام فقہاء نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس پہلی حدیث کو اختیار کیا ہے لیکن امام مالکؒ نے یہ مسئلہ اپنے قواعد اور طرز استنباط کے مطابق لیا ہے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ افطار صوم کی ضد ہے اور کھانے پینے سے رکے رہنا' روزے کا اساسی رکن ہے تو یہ ان کے نزدیک نماز کی اساسی صورت کے مشابہ ہے جس میں کوئی شخص ایک رکعت پڑھنا بھول جائے تو اس کی قضاء کی جائے گی۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ دار قطنی کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ "لا قضاء علیک" (اور تم پر کوئی قضاء بھی نہیں ہے) ہمارے مالکی فقہاء اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ 'اس وقت کوئی قضاء نہیں" یہ بڑی افسوس ناک بات ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کاش یہ بات درست ہوتی۔ اگر یہ بات درست ہوتی تو ہم بھی اسکی پیروی کرتے اور اسکو اختیار کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام مالک کو جب ایسی خبر واحد پہنچتی جو قواعد کے خلاف ہوتی تو وہ اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔

اس لئے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث کو ہم نے قاعدہ کے مطابق پایا یعنی "بھول کر کھاپی لینے سے گناہ نہیں ہو گا" (۲) تو اس پر عمل کیا اور دوسری حدیث قاعدہ کے موافق نہیں ہے تو اس پر ہم نے عمل بھی نہیں کیا۔ (۳)

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ فقہاء جن کے نزدیک مذکورہ صورت میں قضاء واجب نہیں ہے انکی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث ہے۔ مالکی فقہاء کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ اس میں قضاء کا کوئی ذکر نہیں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہے کہ بھول کر کھاپی لینے سے کوئی گرفت نہیں ہو گی۔ کیونکہ مقصود یہ ہے کہ روزہ ایسا ہو کہ جس میں کھانا پینا نہ ہو' علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ دار قطنی کی حدیث میں تو مذکورہ صورت میں قضاء کے ساقط ہونے کی صراحت بھی موجود ہے۔ اور دار قطنی کی روایت اس معنی میں

---

(۱) دار قطنی نے اسے نقل کیا ہے اور فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) یعنی پہلی حدیث کی تاویل مالکیہ یہ کرتے ہیں کہ بھول کر کھاپی لے تو گناہ گار نہیں ہو گا اور مطلب یہ نہیں ہے کہ قضاء بھی نہیں ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے۔ (مترجم)

(۳) فتح الباری (۱۱۱/۴)

اتنی واضح ہے کہ کسی قسم کے احتمال اور تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر بات ہو سکتی ہے تو صرف اس کی صحت کے نقطہ نظر سے ہو سکتی ہے۔ اگر یہ حدیث سند کے لحاظ سے صحیح ہے تو پھر اسے اختیار کرنا واجب ہے اور درست بات یہی ہے کہ دار قطنی کی یہ حدیث صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ (۱) یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ حدیث کسی قاعدہ کے مخالف ہے' یہ حدیث تو خود ایک قاعدہ اور ضابطہ ہے (۲) اس پر مزید بحث عموم مقتضی کے قاعدہ کے ضمن میں ہو گی ان شاء اللہ۔

---

(۱) فتح الباری (۴/ ۱۱۱)

(۲) نیل الاوطار (۴ / ۲۰۷) العدہ حاشیہ العمدہ' ابن دقیق العید (۳ : ۳۳۹)

چوتھا سبب :

نص کے فہم اور اس کی تفسیر میں اختلاف

بعض اوقات کتاب اللہ یا سنت رسول میں موجود کسی حکم کے مفہوم' مزاج اور روح کو سمجھنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں ہر شخص جس مفہوم کو شریعت سے زیادہ ہم آہنگ سمجھتا ہے اسی کو اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں :

(۱) مال مشترک کی زکوۃ

اگر دو شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور ہر ایک کے پاس انفرادی طور پر مال نصاب زکوۃ سے کم ہو لیکن دونوں کا مال جمع کرنے سے وہ نصاب زکوۃ کی حد کو پہنچ جائے۔ تو ایسی صورت میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اشتراک نصاب پر بھی اثر انداز ہو گا۔ اور اس صورت میں دونوں پر زکوۃ واجب ہو گی یا نہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب دو شریک افراد پر زکوۃ واجب ہو تو دونوں ایسے زکوۃ ادا کریں گے جیسے ایک شخص زکوۃ ادا کرتا ہے۔ بلکہ مجموعی تعداد (مالیت) پر واجب ہو گی بشر طیکہ وہ تمام شرائط مکمل ہوں جو اشتراک کے لئے طے کی گئی ہیں، شرائط یہ ہیں :

(۱) مثلاً مال مویشی کی صورت میں دونوں کا پانی پلانے کا مقام ایک ہو۔ (۲) چراہ گاہ ایک ہو۔ (۳) باڑہ ایک ہو۔ (۴) دودھ دوہنے کی جگہ ایک ہو۔ (۵) صحیح قول کے مطابق بیاہنے والا نر ایک ہو اور مویشیوں کا چرواہا ایک ہو۔ اور صحیح قول کے مطابق مال کو مشترک رکھنے کی نیت کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

"منہاج" میں ہے کہ اگر شرکاء صاحب نصاب ہوں تو دونوں کے مجموعہ پر زکوۃ اسی طرح واجب ہو گی جیسا کہ ایک آدمی پر واجب ہے' بشر طیکہ شراکت کی جملہ شرائط موجود ہوں یعنی پانی' چراگاہ باڑہ' دودھ دوہنے کی جگہ ایک ہو۔ امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق بیاہنے والا نر ایک ہو یا مشترکہ ہو اور چرواہا بھی ایک ہو۔ البتہ شراکت کی نیت صحیح قول کے مطابق ضروری نہیں ہے۔

پھلوں' زرعی پیداوار اور سامان تجارت میں اشتراک زکوۃ میں اثر انداز ہو گا بشر طیکہ باغ بان، کھلیان، دکان' چوکیدار اور پیداوار کو سٹور کرنے کی جگہ ایک ہو (۱)

امام شافعی "لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشيه الصدقه، وما كان من

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۶۷۔ ۳۔ ۳۷۸

خلیطین فانھما یترا جعان بینھما بالسویہ"(۱)

(متفرق مال کو جمع نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو جدا کر کے نہ بانٹا جائے' اس نیت سے کہ زکوۃ میں کمی بیشی ہو۔ اور جو مال دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو وہ برابری سے ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کرلیں)۔

اس حدیث نبوی!"لایجمع بین مفترق ولا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقه"

کی تشریح امام شافعیؒ نے اس طرح کی کہ اگر تین افراد ایک سو بیس بکریوں کے مشترک مالکان ہوں تو زکوۃ کی ادائیگی مجموعہ پر ہوگی یعنی ایک بکری لازم آئے گی' اور جب تین افراد میں سے ہر ایک کے حصے یعنی چالیس بکریوں سے الگ الگ وصول کی جائے تو تین بکریاں وصول کی جائیں گی یعنی فی حصہ ایک بکری۔ اس صورت میں حکم (یعنی زکوۃ وصول کرنے والے کے لئے ہدایت) یہ ہے کہ مجموعہ کو الگ الگ نہ کیا جائے (۲) اس طرح ایک ہی بکری واجب ہوگی۔ حدیث میں بیان کردہ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر دو افراد میں سے ایک کے پاس سو بکریاں ہوں اور دوسرے کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں تو مجموعہ پر تین بکریاں واجب ہونگی اور الگ الگ دو دو بکریاں واجب ہونگی۔ تو ہدایت یہ ہے کہ ان الگ الگ حصوں کو جمع نہ کیا جائے بلکہ ہر ایک سے الگ زکوۃ وصول کی جائے۔

حدیث میں 'خوف" سے مراد یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنے والے کو زکوۃ کی کمی کے خوف سے اور زکوۃ دینے والے کو زکوۃ کی زیادتی کے خوف سے ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

حدیث کے دوسرے حصے "وماکان من خلیطین فانھما یترا جعان بینھما بالسویہ" کی تشریح امام شافعیؒ نے یہ کی کہ مثلاً اگر دو افراد کے پاس سو بکریاں ہیں اور ہر ایک کا حصہ معلوم ہے تو کسی ایک کے حصہ سے زکوۃ وصول کی جائے گی۔ تو جس کے حصہ سے زکوۃ (بکری) وصول کی گئی ہے وہ دوسرے شریک سے بکری کی نصف قیمت وصول کرلے بشرطیکہ دونوں کے حصے برابر ہوں۔

لیکن اگر پہلے کے پاس کل مجموعے کا ۳/۱ ہو اور دوسرے شریک کے پاس ۳/۲ ہو تو ایک تہائی کا مالک دو تہائی والے سے بکری کا دو تہائی وصول کرے گا کیونکہ دو تہائی مقدار اس کی بکری سے لی گئی۔ یوں بشکل

---

(۱) صحیح بخاری اور دیگر حدیث کی کتابوں میں یہ روایت منقول ہے' دیکھئے: صحیح بخاری (۲/۱۲۲)

(۲) یعنی خطاب زکوۃ وصول کرنے والے سے ہے کہ وہ مجموعے سے زکوۃ وصول کرے' الگ الگ حصے نہ کرے مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زکوۃ زیادہ ہونے کے خوف سے نہ تو دو آدمی مصنوعی شراکت پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ عارضی طور سے علیحدہ بلکہ جس حالت میں ہے اسی پر رہنے دیں۔ (مترجم)

قیمت اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی(۱)

امام احمد بن حنبل کا بھی وہی مسلک ہے جو یہاں امام شافعیؒ کا بیان ہوا ہے۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ صرف اختلاط (یعنی مال اکٹھا ہو لیکن ملکیت الگ الگ ہو) کا نصاب زکوۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شراکت سے قبل جتنی زکوۃ واجب ہو گی اتنی ہی شراکت کے بعد بھی واجب ہو گی۔ کسی شریک کے نصاب زکوۃ میں محض مال کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے فرق نہیں پڑے گا۔

احناف مذکورہ حدیث "لا یجمع بین متفرق" کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اس مال مویشی کو ایک جگہ جمع نہ کرے جس کے مالکان الگ الگ ہیں۔ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس چالیس بکریاں ہوں تو انہیں اس مقصد کے لئے ایک جگہ جمع نہ کیا جائے کہ زکوۃ میں ایک بکری دی جا سکے' اسی طرح کسی ایک شخص کے پاس نصاب کی مقدار تک بکریاں پہنچ جائیں تو وہ زکوۃ سے بچنے کے لئے انہیں الگ الگ نہ کرے۔ اور اگر کسی کی ملکیت میں اسی (۸۰) بکریاں ہیں تو اس سے دو بکریاں وصول کرنے کے لئے بھی الگ الگ نہ کیا جائے۔

"وما كان من الخليطين.........." کی تشریح "شریکین" سے کی ہے کہ یہ کہ ملکیت شریک ہو تو مقدار ملکیت کے مطابق شرکاء ایک دوسرے سے وصول کر لیں۔(۲)

امام مالکؒ کے نزدیک شراکت کی صورت میں مجموعہ پر زکوۃ واجب ہو گی بشرطیکہ ابتداء میں ہر ایک صاحب نصاب ہو اور زکوۃ واجب ہو۔

موطاء امام مالک میں ہے: "امام مالکؒ نے فرمایا کہ شرکاء پر اس وقت تک زکوۃ واجب نہیں ہو گی جب تک کہ ان میں سے ہر ایک صاحب نصاب نہ ہو۔ زکوۃ صرف اسی پر واجب ہو گی جو نصاب کا مالک ہو اور جس کے پاس نصاب سے کم ہے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔ مثلاً ایک شریک کے پاس چالیس یا اس سے زائد بکریاں ہیں اور دوسرے کے پاس چالیس (۴۰) سے کم ہیں تو زکوۃ صرف چالیس (۴۰) والے پر ہے۔ جب ہر ایک صاحب نصاب ہو جائے تو پھر زکوۃ مجموعے سے وصول کی جائے گی۔ بکریاں اکٹھی کی جائیں گی اور پھر مجموعہ سے وصولی ہو گی۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عمر بن خطابؓ لا یجمع بین مفترق۔ مال مویشی کے مالکان سے ہے"۔

امام مالکؒ اس حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر تین افراد میں سے ہر ایک کے

---

(۱) الام (۲/ ۱۴)

(۲) المسوط (۲: ۱۵۴) فتح الباری (۳: ۲۰۳) نیل الاوطار (۴: ۱۳۹) بدایۃ المجتہد (۱: ۲۶۳-۲۶۴)

پاس چالیس (۴۰) چالیس بکریاں ہوں تو ہر ایک کو ایک بکری ادا کرنا ہو گی لیکن اگر وہ زکوۃ وصول کرنے والے کی آمد پر انہیں اکٹھا کر دیں تو ایک ہی بکری ادا کرنا پڑے گی۔ اس بات سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دو افراد کی شراکت ہے اور ہر ایک کی ایک سو ایک (۱۰۱) بکریاں ہیں تو مجموعے سے تین بکریاں وصول کی جائیں گی لیکن زکوۃ وصول کرنے والے کی آمد پر وہ انہیں الگ الگ کر دیں تو اس صورت میں صرف ایک ایک بکری ادا کرنا ہو گی، حدیث میں اس سے بھی روکا گیا ہے۔ (۱)

(ب) مجاہدین کے درمیان ایسی زمین کی تقسیم جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو :

نص کے فہم اور تفسیر میں اختلاف کی مثال مفتوحہ زمینوں کی تقسیم کے مسئلہ سے بھی واضح ہوتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے دور خلافت میں جب عراق و مصر کے علاقے فتح ہوئے تو حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمینیں اصل مالکان کے قبضہ میں باقی رکھی جائیں اور ان پر خراج (ٹیکس) لگا دیا جائے۔ تاکہ اس قسم کے محاصل کو ہر دور میں مسلمانوں کے مفاد عامہ میں خرچ کیا جا سکے اور تمام مسلمان اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ سورۃ انفال کی آیت میں سورۃ حشر کی آیت سے تخصیص ہوئی ہے، سور حشر کی آیت :

"والذین جاؤوامن بعد هم یقولون ربنا اغفرلنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلو بنا غلاللذین آمنوا ربنا انك روف رحیم"

(اور ان کے لئے بھی) جو ان (مہاجرین) کے بعد آئے اور دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ پیدا ہونے دے، اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے)۔

سورہ انفال کی آیت :

"واعلموا انما غنمتم من شیئی فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل" (الانفال:۴۱)

(اور جان رکھو کہ جو چیز تم (کفار سے) لوٹ کر لاؤ اس میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالی کا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اہل قرابت کا اور یتیموں کا اور محتاجوں کا اور مسافروں کا ہے)۔

یعنی خمس کے بعد مال غنیمت میں بعد میں آنے والے لوگ بھی شامل ہیں۔ حضرت عمرؓ کی رائے میں سورۃ انفال اور سورۃ حشر دونوں کی آیات کا تعلق ایک ہی موضوع یعنی مال غنیمت سے ہے۔ اور "والذین

---

(۱) موطا(۱:۲۶۳-۲۶۴)

جاؤوا من بعد هم " کا عطف "ما افاء الله علی رسوله من اهل القری.........." پر ہے۔

ابتداء میں جمہور صحابہ کرامؓ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمینوں کو بھی مال منقولہ کی طرح مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے۔ ان کا استدلال سورہ انفال کی آیت (۴۱) سے تھا اور یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مفتوحہ علاقوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا تھا۔ جمہور صحابہ کی رائے یہ تھی کہ سورۃ حشر کی آیت کا انفال کی آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ ان دونوں کا موضوع مختلف ہے۔ سورہ انفال کی آیت مال غنیمت سے متعلق ہے' مال غنیمت وہ مال ہے جسے مجاہدین دشمن سے بزور جنگ حاصل کریں۔ جب کہ سورہ حشر کی آیات میں مال فے کے احکام ہیں۔ فے وہ مالٗ ہے جو بغیر جنگ کے صلح کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ حضرت عمرؓ صحابہ کرام سے اس مسئلہ میں مسلسل بحث مباحثہ کرتے رہے جس کے نتیجہ میں اکثریت مطمئن ہو گئی لیکن صحابہ کا ایک قلیل گروہ پھر بھی مطمئن نہیں ہوا۔ اس گروہ کے سرخیل حضرت بلالؓ تھے۔

اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب عراق بزور قوت فتح کر لیا تو فاتح مجاہدین نے مطالبہ کیا کہ دیگر مال غنیمت کی طرح زمینیں بھی تقسیم کی جائیں۔ لیکن حضرت عمرؓ تقسیم کے حق میں نہیں تھے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا مفاد اس میں تھا کہ زمینوں کو مقامی باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا جائے۔ حضرت عمرؓ سے لوگوں نے کافی بحث کی اور کہا' اللہ نے جو علاقے ہمیں ہماری تلواروں کے بل پر عطا کئے ہیں ان کو کیا آپ ایسے لوگوں کے لئے روک رکھیں گے جو نہ تو موجود تھے نہ جنگ میں شریک ہوئے۔

حضرت عمرؓ نے مہاجرین اولین کو جمع کر کے مشاورت کی۔ ان کی اکثریت اس اراضی کی تقسیم کے حق میں تھی' البتہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ اور معاذؓ بن جبل کی رائے حضرت عمرؓ کی رائے کے موافق تھی۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ اے امیر المؤمنین! اگر آپ اس وسیع و عریض علاقے کو ان لوگوں میں تقسیم کر دیں گے تو یہ فرد واحد کے ہاتھ میں ضائع ہو جائیں گے اور آئندہ اسلام میں داخل ہونے والوں کا راستہ بھی بند ہو جائے گا اور ان کے لئے مسائل پیدا ہونگے، آپ ایسا فیصلہ کریں جس میں موجودہ اور آئندہ سب مسلمانوں کے لئے گنجائش ہو۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ تقسیم کے حق میں تھے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا "انہیں اللہ تعالیٰ نے زمین اور دھقان ہی تو عطا فرمائے ہیں۔ "جب فاتحین کا اس پر اصرار ہوا کہ مفتوحہ علاقوں کو تقسیم کیا جائے تو آپ نے اوس و خزرج (دونوں قبائل) کے اکابر و اشراف میں سے پانچ پانچ افراد کو بلا بھیجا۔ جب یہ لوگ جمع ہو گئے تو آپؓ نے حمد و ثناء کے بعد فرمایا: 'میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ میرے کاندھوں پر آپ حضرات کے معاملات کی جو ذمہ داری ہے' اس میں آپ میرا ہاتھ بٹائیں کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک انسان ہوں۔ آج آپ کو حق متعین کرنا ہوگا۔ بعض لوگوں نے مجھ سے

اختلاف کیا ہے اور بعض نے اتفاق' میں نہیں چاہتا کہ آپ حضرات وہی رائے قبول کریں جو میں نے اختیار کی ہے۔ آپ کے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے جو حق بیان کرتی ہے۔ اللہ کی قسم اگر میں نے کوئی بات کہی ہے جس پر عمل کا ارادہ رکھتا ہوں تو اس سے میرا ارادہ سوائے اتباع حق کے اور کچھ نہیں ہے۔" ان لوگوں نے کہا: امیر المؤمنین! آپ فرمائیے ہم سنیں گے اور غور کریں گے: حضرت عمرؓ نے بات جاری رکھتے ہوئے فرمایا: آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سن لیں ہیں جن کا خیال ہے کہ میں انکی حق تلفی کر رہا ہوں۔ میں ظلم کے ارتکاب سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں' اگر میں نے کوئی ایسی چیز جو ان لوگوں کا حق تھا' دوسروں کو دی ہو' تو میں بڑا ہی بدبخت ہوں گا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ کسریٰ کی زمین کے بعد اب کوئی چیز نہیں رہ گئی ہے جو فتح ہو۔ اللہ نے انکے کاشتکار' اموال اور زمینیں ہمیں بطور مال غنیمت عطا فرما دیئے ہیں۔ ان مجاہدین کو مال غنیمت میں جو ملا تھا وہ میں نے تقسیم کر دیا ہے اور پانچواں حصہ نکال کر اسکے مصارف میں تقسیم کر دیا ہے بلکہ ابھی اس کی تقسیم میں مصروف ہوں' میری رائے یہ ہے کہ زمینوں کو مع کاشتکاروں کے سرکاری ملکیت قرار دوں اور کاشتکاروں پر ٹیکس عائد کر دوں۔ اور ان پر فی کس جزیہ عائد کر دوں جسے وہ ادا کرتے رہیں۔ اس طرح یہ خراج اور جزیہ مسلمانوں کے کام آتا رہے گا اور اس کی آمدنی میں مجاہدین' بچے اور آنے والی نسلیں حصہ دار ہو نگی۔ غور کیجئے! ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے بہر حال مجاہدین تعینات کرنے ہوں گے جو وہاں رہیں ۔ یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام' الجزیرہ' کوفہ' بصرہ' مصر وغیرہ ان میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنا ہو نگی ،اور فوجیوں کو وظائف دینا ناگزیر ہے۔ اب اگر یہ زمینیں اور کاشتکار تقسیم کر دیئے جائیں تو ان لوگوں کے مصارف کہاں سے لائیں گے۔

یہ سن کر سب نے کہا کہ: "آپ ہی کی رائے درست ہے' آپ نے جو فرمایا ہے وہ خوب ہے اور بہت موزوں ہے۔ اگر ان شہروں اور سرحدوں میں افواج نہیں رکھی جائیں گی اور انکے لئے کچھ مقرر نہیں کیا جائے گا تو اہل کفر اپنے شہروں پر پھر سے قابض ہو جائیں گے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب معاملہ واضح ہو گیا ہے اور دلیل کے طور پر سورہ حشر کی آیات پیش کیں۔

"وما افاء الله على رسوله منهم.........رؤف رحيم"

(اور جو مال اللہ نے ان کے قبضے سے نکال کر اپنے رسول کی طرف پلٹا دیئے وہ ایسے مال نہیں ہیں جن پر تم نے اپنے گھوڑے یا اونٹ دوڑائے ہوں بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے تسلط عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جو کچھ بھی اللہ ان بستی کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لئے ہے۔ تاکہ وہ تمہارے مالداروں کے درمیان ہی

گردش نہ کرے۔ جو کچھ رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دے اس سے رک جاؤ' اللہ سے ڈرو' اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت پر کمر بستہ رہتے ہیں۔ یہی راستباز لوگ ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لئے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لا کر دارالہجرت میں مقیم تھے۔ یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کر کے انکے پاس آئے ہیں اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دلوں میں محسوس نہیں کرتے اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ وہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچا لیے گئے وہی فلاح پانے والے ہیں (اور ان لوگوں کے لئے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے)۔

ان آیات کی تفسیر حضرت عمرؓ نے ترتیب وار بیان کی ہے۔

محمد بن اسحاق امام زہریؒ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب یہ علاقے فتح کئے تو عام صحابہ کرام کا خیال یہی تھا کہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی جائیں لیکن حضرت عمرؓ تقسیم کے قائل نہیں تھے۔ کم و بیش دو تین دن اس طرح گزر گئے' پھر آپؓ نے فرمایا کہ مجھے دلیل مل گئی ہے۔ اللہ نے اپنی کتاب مقدس میں فرمایا ہے: "وما افاء الله" (الحشر: ٦)

یہ آیت واقعہ بنو نضیر سے متعلق ہے۔ اور جب آپ بنی نضیر کے معاملہ سے فارغ ہو گئے۔ اور ان کا قصہ تمام ہو چکا تو اب یہ اگلی آیت تمام بستیوں کے لئے عام ہے:

"ما افاء الله علی رسوله.......... ان الله شدید العقاب" (الحشر: ۷) پھر فرمایا: "للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم واموالهم یبتغون فضلا من الله ورضوانا .... الصادقون" (الحشر: ۸) اللہ تعالیٰ اتنا ہی کہہ کر راضی نہیں ہوا بلکہ مزید وضاحت فرمائی تا آنکہ ان لوگوں کے ساتھ کچھ اور لوگوں کو بھی شامل کر لیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا:

"والذین تبؤوا الدار والایمان.......... المفلحون" (الحشر: ۹)

چنانچہ یہ آیت جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔ واللہ اعلم.......... خاص طور پر انصار کی شان میں ہے' پھر اللہ نے اس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ایک اور گروہ کو بھی ان کے ساتھ شامل کر دیا اور فرمایا:

"والذین جاؤ وامن بعد هم.......... رؤف رحیم" (الحشر : ۱۰)

چنانچہ یہ آیت انصار و مہاجرین کے بعد آنے والے تمام لوگوں کے لئے عام ہے۔ اب یہ مال فے ان تمام لوگوں کا مشترکہ حق بن چکا ہے۔ اور یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم اسے انہی لوگوں میں تقسیم کر دیں اور بعد میں آنے والے لوگوں کو انکے حصہ سے محروم کر دیں۔ حضرت عمرؓ کی اس بات پر سب نے اتفاق کر لیا کہ مفتوحہ اراضی تقسیم نہ کی جائیں اور خراج وصول کیا جائے (۱)

اس مسئلہ میں یہ اختلاف صحابہ کرام ہی تک محدود نہ رہا بلکہ فقہاء میں بھی اسی نوعیت کا اختلاف پیدا ہوا اور مختلف مذاہب اختیار کئے گئے۔

امام شافعی :

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مال غنیمت خواہ منقولہ ہو یا غیر منقولہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ ان کی دلیل سورہ انفال کی آیت اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غزوہ خیبر میں خیبر کے مال کو تقسیم کرنا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ حشر کی آیات کا مصداق مال فے ہے جو بغیر جنگ کے حاصل ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عمرؓ کے طرز عمل کی دو توجیہات بیان کرتے ہیں :

(۱) یہ کہ حضرت عمرؓ نے مجاہدین کو جو حقدار تھے راضی کرنے کی کوشش کی اور جب وہ راضی ہو گئے تو انہوں نے زمینوں کو وقف کر دیا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ نے ہوازن کے قیدیوں کے بارے میں کیا تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی راضی ہو گئے تو قیدی واپس کر دیئے گئے جیسا کہ ابن جریر نے نقل کیا ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ نے مفتوحہ علاقوں کی زمینیں اس لیے تقسیم نہیں کیں کہ وہ فے کے طور پر ملی تھیں لہذا اس معاملے میں کسی کی رضامندی حاصل کرنے کی ضرورت ہی نہ رہی۔ (۲) یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے (۳)۔

امام مالک :

امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ قسم کی زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی جائے گی بلکہ سرکاری ملکیت میں ہو گی اور اس کی آمدنی مسلمانوں کی فلاح و بہبود اور ضرورت میں خرچ کی جائے گی' البتہ کسی وقت حاکم وقت محسوس کرے اور مصلحت ہو تو اسے تقسیم کا اختیار ہے۔ (۴)

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے۔ کتاب الخراج' امام ابو یوسفؒ۔ تاریخ الفقہ الاسلامی۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۶۵ اور مابعد) تفسیر قرطبی سورہ انفال و حشر' بدایہ المجتہد (۲/ ۴۰۱) المبسوط' علامہ سرخسی (۱۰: ۱۶)

(۲) مغنی المحتاج : (۳ : ۱۰۲) القرطبی (۸: ۵)　　(۳) المغنی لابن قدامہ (۸: ۴۱۰)

(۴) بدایہ المجتہد (۲/ ۴۰۱)

امام ابو حنیفہ :

امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک جنگ کے ذریعے فتح کیے گئے علاقوں کی تقسیم میں حاکم وقت کو اختیار ہے چاہے تو تقسیم کر دے جیسا کہ حضور اکرم ؐ نے خیبر کی زمینوں کو کیا اور اگر چاہے تو سابقہ مالکان کو رہنے دیا جائے اور ان پر جزیہ عائد کر کے ان کی زمینوں سے خراج وصول کیا جائے (۱)

(۱) الھدایہ (۴/۳۰۳)

پانچواں سبب
لفظ میں اشتراک

معنی پر دلالت کے اعتبار سے عربی میں لفظ کی متعدد اقسام ہیں۔ان میں سے چند یہ ہیں :

مشترک : مشترک وہ لفظ ہے جسے دو یا دو سے زائد معانی میں سے ہر ایک کے لئے وضع کیا گیا ہو۔مثلاً "عین" عربی میں آنکھ' لڑکی' ہر موجود چیز' کسی پسندیدہ چیز۔سونا۔ کسی ذات اور دیگر متعدد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

لفظ "جون" سفید اور سیاہ "قرء" کا لفظ طہر اور حیض دونوں معنوں میں بولا جاتا ہے۔لفظ "مولیٰ" مالک' قریب' پڑوسی' حلیف اور اس کے علاوہ دیگر معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

لفظ میں اس نوعیت کا اشتراک اسماء اور افعال دونوں میں پایا جاتا ہے۔مثلاً "عسعس" کا استعمال "آنے" اور 'واپس جانے "میں ہوتا ہے۔

لفظ 'قضی" کبھی 'فیصلہ " کے معنی میں آتا ہے مثلاً

"فلا و ربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما"۔(النساء : ٦٥)

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہیں ہوں گے جب تک کہ آپ کو منصف نہ جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے' پھر نہ پائیں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلے سے اور قبول کرلیں خوشی سے)۔

اور قضی بمعنی "حکم دینا اور لازم کرنا" بھی آتا ہے۔

"و قضی ربك الا تعبدو الا ایاه و بالوالدین احساناً "(الاسراء : ۲۳)

(ہم نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کریں)

یہاں قضی حکم دینے کے معنی میں ہے۔اور قضی بمعنی خبر دینا اور بتانا بھی آتا ہے' مثلاً

"وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب"(الاسراء : ۴)

(ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں یہ واضح طور پر بتادیا)۔

یہاں قضینا کا معنی ہے "ہم نے بتایا"۔ان کے علاوہ دیگر معانی کے لئے بھی آتا ہے۔

اس قسم کا اشتراک حروف میں بھی ہے مثلاً 'من" کسی چیز کے 'آغاز اور ابتداء کے معنی میں آتا ہے جیساکہ ارشاد ربانی ہے :

"سبحن الذی اسری بعبدہ لیلًا من المسجد الحرام الی المسجدالاقصیٰ"

(الاسراء :۱)

(پاک ہے وہ ذات جو راتوں رات اپنے بندے کو لے گیا مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک)

"من" تبعیض یعنی بعض کے معنی میں بھی آتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون" (آل عمران : ۹۲)

(ہر گز حاصل نہ کر سکو گے نیکی میں کمال جب تک اپنی عزیز چیز سے کچھ خرچ نہ کرو)۔

یعنی اپنی بعض محبوب چیزیں اللہ کے راستے میں خرچ کرو۔ اور ایک قرآت ' بعض ماتحبون" بھی ہے۔ "من "بعض اوقات بیان جنس کے لئے بھی آتا ہے 'مثلاً یہ آیت :

"فاجتنبوا الرجس من الاوثان" (الحج ۔۳۰)

(گندگی سے یعنی بتوں سے بچو)

یہاں گندگی کی وضاحت بتوں سے کی گئی ہے۔' اس کا استعمال بدل کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً

"ارضیتم بالحیٰوۃ الدنیا من الاخرۃ" (التوبۃ : ۳۸)

(کیا تم نے آخرت کے بدلے دنیا کی زندگی کو پسند کر لیا ہے)

یعنی 'آخرت کے بدلے میں"۔ من کا استعمال اس کے علاوہ دیگر معنوں میں بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح "باء" کبھی سبب 'کبھی الصاق اور کبھی مصاحبت اور تبعیض کے معنی میں استعمال ہوتی ہے۔

سبب کی مثال :

"فکلا اخذنا بذنبہ" (العنکبوت :۴۰)

(پس ہر ایک کو ہم نے اس کے گناہ کے سبب پکڑا)

مصاحبت کی مثال :

"قیل یا نوح اھبط بسلام" (ھود : ۴۸)

(کہا گیا اے نوح اتر جاؤ سلامتی کے ساتھ)

بسلام بمعنی مع سلام ہے۔ چونکہ قرآن مجید اور سنت مطہرہ میں مختلف مقامات پر مشترک الفاظ کا بھی استعمال ہوا ہے۔ تو یہ مشترک الفاظ فقہاء 'صحابہ کرام اور دیگر علماء کے درمیان بے شمار احکام و مسائل میں

اختلافات کا سبب بنے۔

اختلاف اس بات میں ہوا کہ اس مشترک لفظ سے شارع کی مراد کیا ہے۔ چنانچہ مراد کے تعین میں اختلاف پیدا ہوا۔

ا۔ طلاق یافتہ حائضہ عورت کی عدت:

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں مطلقہ حائضہ کی عدت تین 'قرو' بیان فرمائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"والمطلقات یتربص بانفسھن ثلاثه قروء" (البقرہ: ۲۲۸)

(طلاق والی عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین قرو تک)۔

اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لفظ 'قرو' حیض اور طہر دونوں معنوں میں یکساں استعمال ہوتا ہے۔

لسان العرب میں ابو عبید کا قول ہے: لفظ "قرو" حیض اور طہر دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

مشہور شاعر اعشیٰ نے لفظ "قرو" کو اپنے اشعار میں طہر کے معنی میں استعمال کیا ہے:

افی کل عام انت جاشم غزوۃ   تشد لاقصا ھا عزیم عزا ئکا

مورثه عزا وفی الحی رفعه   لما ضاع فیھا من قروء نسائک

(کیا ہر سال تم ایک نئی جنگی مہم میں گھس جاتے ہو۔ اور تمہارا ہر عزم ابتدا سے اس کی انتہا تک پہنچتا ہے جس کے نتیجے میں تم عزت حاصل کرتے ہو جو تمہاری ایک موروثی صفت ہے اور اپنے خاندان میں رفعت اور بلندی حاصل کرتے ہو۔ اس لیے کہ اس عمل کے نتیجے میں تمہاری عورتوں کے ایام طہارت ضائع جاتے ہیں)۔

لفظ "قروء" یہاں طہر کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے ان خواتین کے طہر اپنی جنگ میں ضائع کر دیئے اور جنگ کو ان پر ترجیح دی۔ (۱)۔

اور ایک دوسرے شاعر نے حیض کے معنی میں استعمال کیا ہے:

یارب ذی ضغن علی فارض   له قروء کقرؤ الحائض

میرے بے شمار تیر انداز دشمن ہیں، جو اپنے جسم میں میری وجہ سے ایسے رستے زخم لیے ہوئے ہیں جس طرح عورت کے رحم سے ایام ماہواری میں خون رستا رہتا ہے۔

---

(۱) زاد المعاد (۴: ۱۸۵)، القرطبی (۳: ۱۱۳)

یعنی اس نے اسے نیزہ مارا تو اس سے خون اس طرح بہہ نکلا جس طرح حائضہ عورت کا نکلتا ہے (۱)

اس آیت میں لفظ "قروء" کے معنی اور مراد میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا ہے۔

حضرت عائشہؓ، عبداللہ ابن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ کے نزدیک اس سے مراد "طہر" ہے اور خلفائے راشدینؓ اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک اس سے مراد "حیض" ہے۔

پہلے قول کو امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) نے اختیار کیا ہے اور دوسرے قول کو امام ابو حنیفہؒ نے اختیار کیا ہے۔ ہر فریق نے اپنے مسلک کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔

قروء سے طہر مراد لینے والے فریق کے دلائل :

"یاایھاالنبی اذا طلقتم النساء فطلقو ھن لعد تھن واحصوا العدۃ" (الطلاق: ۱)

(اے نبی! جب تم طلاق دو عورتوں کو تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر اور گنتے رہو عدت کو)۔

اس میں دلیل یہ ہے کہ "لعد تھن" میں لام "وقت" کے معنی میں ہے۔ یعنی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو انہیں عدت کے وقت طلاق دو۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے :

"ونضع الموازین القسط لیوم القیامه" (الانبیاء : ۴۷)

(اور رکھیں گے ہم ترازوئیں انصاف کی قیامت کے دن)۔

"لیوم القیامه" بمعنی "فی یوم القیامه"۔ یعنی قیامت کے دن میں۔

"اقم الصلٰوۃ لدلوك الشمس" (الاسراء : ۷۸)

(سورج ڈھلنے کے وقت سے لے کر رات کے اندھیرے تک نماز پڑھ) لام وقت کے معنی میں استعمال ہوا ہے : یعنی سورج ڈھلنے کے وقت سے۔ عرب کہتے ہیں "جئتك لثلاث بقین من الشھر" لثلاث بمعنی فی ثلاث (یعنی میں آپ کے پاس اس وقت آیا تھا جب ماہ میں تین دن باقی تھے)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی یہی تفسیر بیان فرمائی ہے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں عبداللہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث ہے کہ انہوں نے عہد نبوی میں اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں رجوع کا حکم دیں، پھر پاک ہونے تک ازدواجی تعلق قائم کرنے سے رکے رہیں، پھر جب دوبارہ حیض سے پاک ہو جائے تو اختیار ہے چاہیں تو روک لیں اور چاہیں تو وطی سے پہلے پہلے طلاق دے دیں۔ یہی وہ وقت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا۔ (۲) اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی صراحت کر دی

---

(۱) القرطبی (۳: ۱۱۴) (۲) صحیح بخاری، باب الطلاق، صحیح مسلم (۱۴۷۱)

ہے کہ وہ وقت جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے' وہ ایسا طہر ہے جو حیض کے بعد آتا ہے۔ اگر "قرء" سے مراد یہاں حیض ہوتا تو لازم آتا کہ عدت میں طلاق نہ ہو بلکہ عدت سے قبل طلاق ہو۔ اور اس امر میں اتفاق ہے کہ اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دی تو وہ حیض شمار نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب "الام" میں رقم طراز ہیں :

ہمارے نزدیک "قروء" سے مراد طہر ہے"۔ اگر کوئی پوچھے کہ طہر پر دلیل کیا ہے جب کہ دیگر فقہاء نے حیض بھی مراد لیا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ طہر مراد لینے پر ہمارے پاس دو دلائل ہیں :

پہلی دلیل کتاب اللہ اور دوسری عربی لغت ہے۔ کتاب اللہ میں یہ ارشاد ربانی ہمارے حق میں دلیل ہے :

"اذا طلقتم النساء فطلقو هن لعد تهن"

(جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت میں طلاق دو)۔

اس کے بعد عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ مذکورہ حدیث نقل کی :

"قال النبی صلی الله علیه وسلم فاذا طهرت فلیطلق اولیمسك" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "جب وہ پاک ہو جائے تو وہ اسے طلاق دے دیں یا روک لیں۔" پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت کی "اذا طلقتم النساء فطلقو هن لقبل عدتهن او فی قبل عد تهن"۔

(یعنی اے نبی جب تم طلاق دو تو ان کی عدت کے وقت میں دو)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کلام الٰہی کے ذریعہ بتادیا کہ عدت حیض نہیں بلکہ طہر ہے' پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فطلقو هن لقبل عدتهن" کی تلاوت فرمائی یعنی طلاق ایسی حالت میں دی جائے جب عورت حیض سے پاک ہو۔

اور اگر حیض کی حالت میں طلاق دی جائے تو عدت طلاق سے موخر ہو جائے گی اور اس وقت شروع ہوگی جب حیض ختم ہو جائے۔ اگر عربی لغت کے حوالہ سے دلیل پوچھی جائے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حیض سے مراد وہ خون ہے جسے عورت کا رحم باہر پھینکتا ہے۔ جب کہ حالت طہر میں خون نکلتا نہیں بلکہ رک جاتا ہے۔ اور عربوں کی بول چال میں قرء بمعنی "حیض" مشہور ہے۔

عربی میں کہا جاتا ہے :

"هو یقری الماء فی حوضه و فی شعائه"۔

(وہ اپنے حوض اور برتن میں پانی روکتا ہے یعنی جمع کرتا ہے)۔

"هو يقرى الطعام فى شدقه"(۱)(وہ اپنے جبڑے میں کھانا روکتا ہے)۔

اس مفہوم کی تائید میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث بھی ہے انھوں نے پوچھا کہ کیا تم قروء کا معنی جانتے ہو؟ اس کا معنی طہر ہے(۲)۔

حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ہے کہ حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن کو جب تیسری مرتبہ حیض کا خون آیا اور اس کا ذکر عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ عروہؓ نے (جو حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں) سچ کہا۔ جب لوگوں نے اس سلسلے میں بحث مباحثہ کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ثلاثۃ قروء کا ذکر فرماتے ہیں تو حضرت عائشہؓ نے کہا۔ تمہاری بات درست ہے لیکن یہ بتاؤ کہ "اقراء" کا معنی کیا ہے۔ "اقراء" کا معنی تو "طہر" ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ عورتیں اس سلسلے میں زیادہ بہتر جانتی ہیں کیونکہ یہ بیماری ان ہی کو لاحق ہوتی ہے۔

لغت سے دلیل :

امام شافعیؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس آیت "ثلاثۃ قروء" میں عدد مونث ہے یعنی تاء کے ساتھ ہے اور عدد اسی وقت مؤنث ہوتا ہے جب معدود مذکر ہو۔ اس لئے طہر کا معنی ہی مراد لیا جاسکتا ہے۔ اگر حیض مراد ہوتا تو ثلاثۃ میں تاء کو حذف کرنا واجب ہوتا(۳)

قروء سے حیض مراد لینے والوں کے دلائل :

لغت کے لحاظ سے "قروء" طہر اور حیض دونوں معنوں میں مشترک ہے لیکن شریعت میں حیض کے معنی میں یہ زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ نسائی اور مسند احمد کی ایک روایت کے مطابق جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استحاضہ کا مسئلہ دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے حیض کے ایام میں انتظار کرنا چاہئے اور نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ "فلتنظر قدر قروء ها التى كانت تحيض فلتترك الصلواة"(۴)(اسے چاہئے کہ ان ایام کا انتظار کرے جن میں اسے حیض آتا ہے۔ اور ان میں نماز چھوڑ دے)۔

جب یہاں ثابت ہو گیا تو قرآن مجید میں مذکور لفظ "قروء" سے حیض مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

---

(۱) الام(۲۰۹/۵) (۲) موطا(۲:۵۷۶) (۳) بدایۃ المجتہد(۲:۹۰)
(۴) نسائی واحمد

۲۔جب ''قروء'' سے مراد حیض لیا جائے تب ہی تین حیض پورے ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ مطلقہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ تین ''قروء'' انتظار کرے' تو یہ بات اسی صورت میں مکمل ہو سکتی ہے کہ وہ تیسرا حیض مکمل کرے۔ لیکن جو لوگ قروء سے طہر مراد لیتے ہیں اس صورت میں ثلاثہ کا مفہوم پورا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں عدت دو مکمل طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہو گی۔ اس لیے وہ قول زیادہ بہتر ہو گا جس میں تین قروء مکمل ہو جاتے ہیں اور وہ حیض مراد لینے کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔

۳۔ جن عورتوں کو حیض نہیں آتا ان کی عدت اللہ تعالیٰ نے مہینوں کی شکل میں ذکر کر دی اور مہینوں کو طہر کے قائم مقام نہیں بنایا بلکہ حیض کے قائم مقام بنا دیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

''والائی یئسن من المحیض من نساء کم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثه اشهر''۔(الطلاق: ۴)

(وہ عورتیں جو اپنے حیض سے ناامید ہو جائیں تمہاری عورتوں میں سے 'اگر تمہیں شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین مہینے ہے)۔

۴۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں 'اس کی عدت دو حیض ہے۔(۱) باوجود اس کے کہ اس پر اجماع ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے تو ضروری ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہی سے متعین ہو۔

۵۔ اس بات پر اجماع ہے کہ لونڈی سے استبراء (یہ معلوم کرنا کہ وہ حاملہ تو نہیں ہے) حیض ہی سے واجب ہے نہ کہ طہر سے تو عدت بھی حیض ہی سے شمار کی جائے گی 'اس لئے کہ استبراء اور عدت دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔ یعنی یہ معلوم کرنا کہ عورت حاملہ ہے یا نہیں۔

۶۔ عدت کا اصل مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ رحم میں بچہ ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد حیض سے حاصل ہوتا ہے طہر سے نہیں 'اس لئے طہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

۷۔ قروء سے حیض مراد لینے میں احتیاط کا پہلو بھی ہے۔ کیونکہ اس سے تحریم کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں جب تیسرا طہر گزر جائے گا اور عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی۔ تو طہر کسی دوسرے شخص کے ساتھ اس کا نکاح درست ہو گا کیونکہ تین طہر مکمل ہو چکے ہیں' جبکہ حیض مراد لینے کی صورت میں کسی دوسرے سے نکاح حرام ہو گا۔ تو اس مقام پر حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اصل اس میں حرمت ہے۔

---

(۱) جامع ترمذی (۱۱۸۲) سنن ابی داؤد

فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں دلائل پیش کیے اور دوسرے فریق کے دلائل کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس سے مراد طہر ہے' کیونکہ "فطلقو ھن لعدتھن" (۱) کی تفسیر ایک منصوص حدیث کے اندر ہے جو اس کی تفسیر بھی ہے۔ فریق ثانی کے دلائل کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال شریعت اور لغت میں میں حیض کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس بات کا انکار تو فریق اول بھی نہیں کرتا البتہ یہ دعوی کہ آیت میں لفظ "قروء" سے مراد صرف حیض ہی ہے اور شریعت میں یہ لفظ صرف حیض ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے تو اس کا ثبوت ان دلائل سے نہیں ہوتا۔ ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے کہ اس لفظ کا ایک تیسرا معنی بھی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج یا حیض سے طہر کی طرف خروج۔ یہاں طہر سے حیض کی طرف خروج مراد ہے۔ ان دونوں اقوال کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی گئی ہے۔

مشہور مفسر علامہ قرطبیؒ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں': ایک قول یہ بھی ہے کہ قروء کا معنی خروج ہے خواہ طہر سے حیض کی طرف ہو یا حیض سے طہر کی طرف۔ اسی بنیاد پر امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ اس کا معنی طہر سے حیض کی طرف انتقال ہے لیکن ان کی رائے میں حیض سے طہر کی طرف خروج قروء کا معنی نہیں ہے۔ تو ثلاثۃ قروء سے مراد تین ادوار یا تین انتقالات ہونگے۔ مطلقہ عورت میں صرف دو حالتیں پائی جاتی ہیں۔ کبھی تو طہر سے حیض کی طرف انتقال ہوتا ہے اور کبھی حیض سے طہر کی طرف۔ اس طرح معنی درست ہو جاتا ہے۔ اور اس کی دلالت طہر اور حیض دونوں پر ہوگی تو یہ لفظ مشترک ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرء کا معنی انتقال ہے تو حیض سے طہر تو بالکل ہی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اسی بنا پر حیض کی حالت میں طلاق سنت نہیں بلکہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ طلاق تو عدت میں دی جائے گی اور عدت طہر کے ساتھ ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ قروء انتقال سے ماخوذ ہے۔ جب طلاق طہر میں سبب ہے تو اب عبارت اس طرح ہوگی۔ فعد تھن ثلاثہ انتقالات (۱) یہاں پہلے انتقال سے مراد طہر اس طہر سے انتقال ہوگا جس کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے۔ لیکن اس میں حیض سے طہر کی طرف انتقال شامل نہیں ہے کیونکہ ہمیں دوسرے دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ یہاں پر اللہ تعالی کی مراد حیض سے طہر کی طرف انتقال نہیں ہے۔ ہم یہاں پر یہ دلیل پیش نہیں کرتے کہ لغت اس پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہ دلیل ہے کہ اب صرف ایک مفہوم متعین ہو گیا۔ طہر سے حیض کی طرف انتقال۔ اب اس طرح عدت تین انتقالات بنتی ہے جن میں پہلا انتقال طہر ہے۔ تین طہر بھی مکمل

(۱) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۵۷)' زاد المعاد (۴: ۱۹۸-۱۸۷)' بدائع الصنائع (۳: ۱۹۴-۱۹۵)

ہو جاتے ہیں بشرطیکہ طلاق طہر کی حالت میں دی گئی ہو لیکن اسے کسی لحاظ سے بھی مجاز پر محمول کرنا نہیں کہہ سکتے۔

الکیا طبری فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی انتہائی گہری بات ہے اور یہاں اس اہم نکتہ کو بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جس کا تعلق شریعت کی باریکیوں کے ساتھ ہے اور جسے سمجھنا آسان ہے وہ اس طرح کہ لفظ "قروء" سے طہر سے حیض کی طرف انتقال کا معنی عورت کے رحم کے خالی ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اس کا حیض رحم کے خالی ہونے کی نشانی ہوتی ہے۔ جب کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کا مفہوم اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی حائضہ عورت کے لئے حیض کے بعد حاملہ ہونا ممکن ہے۔ اور جب حمل کی مدت بڑھتی ہے اور بچہ قوت پکڑتا ہے تو خون بند ہو جاتا ہے۔(۱)

اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے فخر الدین رازیؒ نے کیا ہی خوبصورت بات کہی ہے کہ 'ان صورتوں میں تعارض کے وقت کسی ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دینے میں دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں اور جس نے جو اجتہاد کیا اس کے حق میں اللہ کا وہی حکم ہے"(۲)

اس اختلاف کے نتائج :

یہ محض لفظی نوعیت کا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے صرف کسی معنی کے اثبات یا عدم اثبات کا فرق پڑتا ہو بلکہ اس پر بہت سے مسائل کا انحصار ہے مثلاً :

۱۔ عدت کے ختم ہونے کا وقت :

پہلا فریق جو 'قروء" سے طہر مراد لیتا ہے' اس کے نزدیک جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو گی تو عدت ختم ہو چکی ہو گی۔ کیونکہ تین طہر گزر چکے ہونگے۔ پہلا طہر وہ ہے جس میں طلاق ہوئی ہے' دوسرا طہر وہ ہے جو پہلے اور دوسرے حیض کے درمیان ہے پھر تیسرا طہر وہ ہے جو دوسرے اور تیسرے حیض کے درمیان ہے' جب تیسرا حیض شروع ہو گا تو عدت ختم ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں "حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو عدت سے فارغ ہو جاتی ہے"۔(۳)

اس مدت کی انتہاء بتیس (۳۲) دن اور ایک ساعت (گھڑی) بھی ممکن ہے مثلاً جس طہر کے آخر

---

(۱) تفسیر القرطبی (۳: ۱۱۴۔۱۱۵)

(۲) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۵۷) (۳) الام (۲۰۹/۵)

میں طلاق دی ہے وہ ایک طہر شمار ہو گا اس کے بعد پندرہ پندرہ دن کے دو طہر اور ہر طہر سے پہلے ایک دن اور ایک رات حیض شمار کیا جائے تو بتیس دن اور ایک گھڑی وقت بنتا ہے۔

فریق ثانی کے نزدیک عدت کی مدت کا اختتام اس وقت ہو گا جب عورت چوتھے طہر میں داخل ہو گی۔ اس مسلک کے مطابق انتہاء مدت انتالیس دن اور ایک ساعت متصور ہو گی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کے بعد تین حیض شمار ہونگے جب کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے اور طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن' اس طرح انتالیس دن اور ایک گھڑی بنتی ہے۔ جب چوتھا طہر شروع ہو گا تو عورت عدت سے فارغ ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرے خاوند سے شادی کی حلت و حرمت کا مسئلہ :

اس اصولی اختلاف کے نتیجہ میں اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہوا کہ طلاق کے بعد دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح کب جائز ہے۔

پہلے فریق کے مسلک کے مطابق جب طلاق یافتہ عورت کا تیسرا حیض شروع ہو جائے گا تو اس کا دوسرے خاوند سے نکاح بھی درست ہو گا۔ امام شافعیؒ نے ''الام'' میں ذکر کیا ہے کہ فضیل بن عبداللہ نے قاسم بن محمد اور سلام بن عبداللہ سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا جسے طلاق کے بعد تیسرا حیض شروع ہو جائے' تو دونوں نے جواب دیا کہ عورت پہلے خاوند سے فارغ ہو چکی ہے اور دوسرے کے لئے حلال ہو چکی ہے۔

فریق ثانی کے موقف کے مطابق مذکورہ صورت ہی دوسرے خاوند سے عقد نکاح درست نہیں ہے۔ جب تیسرا حیض ختم ہو گا تو پھر دوسرے شوہر سے عقد نکاح کر سکے گی۔ جب تیسرا حیض مکمل ہو جائے تو آیا صرف خون بند ہونے سے عدت ختم ہو جائے گی یا نہیں' بعض کے نزدیک خون بند ہونے کے ساتھ عدت پوری ہو جائے گی اور بعض کے نزدیک جب تک ایک نماز کا وقت نہیں گزرے گا اس وقت تک عدت مکمل نہیں ہے(۱)۔

۳۔ طلاق رجعی کی صورت میں حق وراثت :

مذکورہ اختلاف کی وجہ سے حق وراثت کے ثبوت اور عدم ثبوت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے' امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض کے شروع ہونے پر حق وراثت ساقط ہو جائے گا۔ آپ نے ''الام'' میں

---

(۱) بدایہ المجتہد (۹۱/۲)

زید ابن ثابتؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جب مطلقہ عورت کا تیسرا حیض شروع ہو جائے تو عورت اور مرد کی علیحدگی مکمل ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے'' اور امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انہیں قاسم ابن شہاب سے یہ بات پہنچی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے 'جب مطلقہ تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو وہ جدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد نہ رجوع ہو سکتا ہے اور نہ میراث میں کوئی حصہ ہے''۔(۱)

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جب تک تیسرا حیض ختم نہیں ہو جاتا مطلقہ عورت میراث کی حقدار رہے گی۔

علامہ کاسانی : 'اگر عورت کو طلاق رجعی ہو جائے اور شوہر یا بیوی میں سے کوئی ایک عدت کی تکمیل سے پہلے مر جائے تو ہر ایک دوسرے کا وارث ہے 'اس پر اتفاق ہے۔ خواہ طلاق مرض کی حالت میں ہوئی ہو یا حالت صحت میں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں نکاح بر قرار رہتا ہے تو عدت پوری ہونے سے پہلے پہلے رشتہ زوجیت بر قرار رہے گا اور جب نکاح ہر لحاظ سے موجود ہو تو یہ شوہر اور بیوی دونوں کی وراثت کے استحقاق کا سبب ہے۔ جس طرح کہ طلاق دینے سے پہلے شوہر اور بیوی میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو ہر ایک دوسرے کی وراثت کا مستحق بنتا ہے۔(۲)

۴۔ عدت کے اختتام کے متعلق عورت کے اقرار کا مسئلہ

مذکورہ اختلاف کی بنا پر فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ عدت کے اختتام کے متعلق عورت کا اقرار کب درست ہو گا۔ فریق اول کے مسلک کے مطابق ۳۲ دن اور ایک ساعت گزرنے کے بعد اقرار معتبر ہو گا۔ اس لیے کہ یہ عدت کی کم سے کم مدت ہے(۳) لیکن حیض مراد لینے والے فریق کا اس سلسلے میں اختلاف ہے'۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد عورت کی عدت ۶۰ (ساٹھ) دن اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک انتالیس ۳۹ دن ہے''(۴) اگر مطلقہ عورت ساٹھ یا انتالیس دن گزرنے سے پہلے اقرار کرے گی تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

۵۔ کیا زنا کے نتیجے میں وہی احکام عائد ہوتے ہیں جو شرعی نکاح کے بعد ہم بستری کے ہیں :

تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کے باپ نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ عورت اس شخص (بیٹا) پر حرام ہو جائے گی۔ خواہ باپ نے اس عورت سے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ البتہ اختلاف

---

(۱) الام ۲۰۹/۵۔۲۱۰' موطا امام مالک (۵۷۸/۲) (۲) بدائع الصنائع (۳ :۲۱۸)

(۳) الشرقاوی علی التحریر (۳۰۹:۲) (۴) بدائع الصنائع (۳ :۱۹۸)

اس میں ہے کہ اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہے تو بیٹے پر وہ عورت اسی طرح حرام ہے جس طرح کہ باپ کی بیوی۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ حرام صحبت کے نتیجے میں حرمت پیدا ہو گی یا نہیں۔ امام شافعیؒ میں وطی حرام حلال کو حرام نہیں کر سکتی' اس لیے باپ نے جس عورت سے زنا کیا وہ عورت بیٹے پر حرام نہیں ہے' اس سے بیٹا نکاح کر سکتا ہے۔ یہی قول سعید بن مسیبؒ' یحیی بن یعمرؒ' عروۃؒ' زہریؒ' ابو ثورؒ اور ابن منذرؒ کا ہے اور ابن عباسؓ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے۔(۱)

امام شافعیؒ "الام" میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی ایسی عورت سے زنا کیا جس سے اس کے باپ یا بیٹے نے زنا کیا ہو تو اس نے اللہ کی نافرمانی کی لیکن اس عورت سے نکاح کسی کے لئے حرام نہیں۔ نہ باپ کے لئے حرام ہے اور نہ بیٹے کے لئے۔ حرمت کا اعزاز اللہ تعالیٰ نے حلال کام کی وجہ سے دیا ہے حرام کام سے یہ اعزاز نہیں ملتا کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا احسان ہے اور اس سے دیگر حقوق واجب ہوتے ہیں جب کہ حرام کا حکم حلال کے برعکس ہے(۲)

امام مالکؒ اپنی موطا میں فرماتے ہیں کہ زنا سے کسی قسم کی حرمت پیدا نہیں ہوتی' اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"وامهات نسائكم"۔(النساء : ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں)

اس آیت میں حرمت اس عورت کی ہے جس سے شادی کی گئی ہو۔ بغیر نکاح کے زنا سے حرمت کا ذکر کہیں نہیں ہے یہی بات ہم نے سنی بھی ہے اور اسی پر ہمارے ہاں لوگوں کا عمل بھی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک جو شخص کسی عورت سے زنا کرلے اور اس پر حد کا نفاذ ہو جائے' وہ اس عورت کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس کا بیٹا چاہے تو وہ بھی اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے ایک حرام کام کا ارتکاب کیا ہے۔ اور اس سے حلال حرام نہ ہو گا۔(۳)

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وطی حرام حلال کو حرام کر دیتی ہے' اس لیے باپ کی مزنیہ سے نکاح حرام ہے۔ یہی قول حسن بصریؒ' عطاءؒ' طاؤسؒ' مجاہدؒ' شعبیؒ' نخعیؒ' ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا ہے۔ عمران بن حصینؓ سے بھی اس طرح کی ایک روایت ہے۔

یہاں فقہاء کے اختلاف کا سبب درج ذیل آیت میں لفظ "نکاح" کے معنی مقصود میں اختلاف ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۵۷۶ (۲) الام (۵: ۱۵۳) (۳) الموطا (۲: ۷-۸)

"ولا تنکحوا مانکح آباؤ کم من النساء الا ماقد سلف" (النساء : ۲۲)

(اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ ' مگر جو پہلے ہو چکا)۔

"نکاح" مشترک لفظ ہے 'کبھی اس کا اطلاق عقد نکاح پر ہوتا ہے 'کبھی مجامعت پر اور کبھی ان دونوں معانی پر۔

"المصباح المنیر" میں ہے : نکح ینکح نکاحا باب ضرب سے ہے۔ابن فارس کا قول ہے کہ یہ صحبت کے معنی میں بھی بولا جاتا اور صرف عقد نکاح کے معنی میں بھی۔ابن قوطیہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ :

"نکحتھا اذا وطئتھا او تزوجتھا" کا مفہوم ہے کہ "میں نے اس سے نکاح کیا یعنی مباشرت کی یا اس سے عقد زوجیت کیا"۔ یعنی لفظ نکاح وطی اور عقد نکاح دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

شریعت میں یہ لفظ ان تینوں معنوں میں استعمال ہوا ہے :

عقد کے معنی میں :

"یایھاالذین امنوا اذانکحتم المئومنات ثم طلقتمو ھن من قبل ان تمسو ھن فما لکم علیھن من عدة تعتدونھا" (احزاب : ۴۹)

(اے ایمان والو جب تم نے مومن عورتوں سے نکاح کیا لیکن ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی ان کو طلاق دے دی بس تمہارا ان پر عدت گزارنے کا کوئی حق نہیں ہے کہ تم عدت شمار کرو)۔

"وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عباد کم وا مائکم" (النور : ۳۲)

(اور نکاح کر دو رانڈوں کا اپنے میں سے 'اور جو نیک ہوں تمہارے غلام اور لونڈیاں)۔

"فان خفتم الاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع" (النساء : ۳)

(اگر اندیشہ ہو کہ انصاف نہ کر سکو گے یتیم لڑکیوں کے حق میں تو نکاح کر لو جو دیگر عورتیں سمجھیں خوش ہوں دودو 'تین تین 'چار چار)۔

صاحب لسان العرب کا دعوی ہے کہ لفظ نکاح کتاب اللہ میں صرف عقد نکاح کے لئے استعمال ہوا ہے۔

نکاح بمعنی وطی کی مثال 'قرآن مجید میں ہے :

"وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح" (النساء : ٦)

(اور سدھاتے رہو یتیموں کو جب تک پہنچیں نکاح کی عمر کو)۔

یہاں نکاح سے مراد عقد نہیں ہے بلکہ وطی ہے کیونکہ عقد کی صلاحیت ہمیشہ ہوتی ہے۔(۱)

نکاح بمعنی عقد و وطی۔

"فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره"(البقرہ:۲۳۰)

(پھر اگر اس عورت کو طلاق دی یعنی تیسری بار تو اب حلال نہیں اس کو وہ عورت جب تک کہ نکاح نہ کرے اس کے سوا کسی دوسرے خاوند سے)۔

وہ نکاح جس کے ذریعے عورت دوبارہ پہلے شوہر کے عقد میں آسکتی ہے وہ عقد نکاح اور مجامعت دونوں پر مشتمل ہوتا ہے اس سے صرف عقد نکاح مراد نہیں لیا جاسکتا(۲)۔اس بات پر اجماع ہے کہ دوسرے خاوند کے ساتھ صرف عقد نکاح ہوا ہو تو اس عورت سے پہلے شوہر کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔البتہ سعید بن مسیب" سعید بن جبیر" داؤد ظاہری" اور بعض خوارج کے اقوال ایسے بھی ملتے ہیں جن کی رو سے دوسرے مرد کے ساتھ صرف نکاح کر لینے سے سابقہ شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے۔(۲)

لیکن یہاں مراد صرف نکاح نہیں ہے کیونکہ اصحاب صحاح ستہ نے (ماسوائے ابو داؤد کے) حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ رفاعہ القرظیؓ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے نکاح میں تھی' اس نے مجھے تین طلاقیں دے دیں' تو میں نے اس کے بعد عبدالرحمان بن زبیر سے نکاح کر لیا لیکن ان کے پاس تو کپڑے کے ٹکڑے جیسا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تو رفاعہؓ کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنا چاہتی ہے۔یہ تو نہیں ہو سکتا' تو اس سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ تو اس کا شہد نہ چکھ لے اور وہ تیرا شہد نہ چکھ لے"۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے پھر کوئی دوسرا شخص اس کے ساتھ نکاح کرے' پھر دروازہ بند کر لے اور پردہ گرا لے لیکن مجامعت سے قبل ہی اسے طلاق دے دے آیا یہ عورت اب پہلے خاوند کے لئے حلال ہو گئی۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ وہ ایک دوسرے کا شہد نہ چکھ لیں۔(احمد اور نسائی نے روایت کیا)۔

صاحب نیل الاوطار فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر جماع نہ کر لے اس وقت تک وہ پہلے خاوند کے لئے جائز نہیں۔(۳)

اس حدیث میں نکاح سے مراد محض جماع بھی نہیں لیا جا سکتا کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ عقد

---

(۱) الفخر الرازی(۳:۱۸۲) (۲) نیل الاوطار(۶:۲۵۵) (۳) نیل الاوطار(۶:۲۵۴)

نکاح کے بغیر زنا سے بھی خاوند کے لئے عورت حلال نہیں ہو جاتی۔ تو یہاں نکاح سے مراد عقد نکاح اور مجامعت دونوں ہیں۔

ابو جعفر طبری فرماتے ہیں :اگر اس آیت "فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" کے بارے میں کوئی پوچھے کہ یہاں نکاح سے کون سا معنی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں دونوں معانی ہی مراد ہیں۔

اگر کوئی عورت کسی مرد سے عقد نکاح کرے اور صحبت سے پہلے ہی وہ اسے طلاق دے دے تو وہ عورت پہلے خاوند کے لئے بالاتفاق حلال نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی عورت کو تین طلاق ہو جائیں اور وہ بغیر عقد نکاح کے کسی شخص کے ساتھ مجامعت کرلے تو بھی بالاتفاق وہ پہلے خاوند پر حرام ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ آیت میں " حتی تنکح" سے مراد نکاح صحیح اور مباشرت حقیقی دونوں ہیں۔(۱)

فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے دعوی اور مسلک کی حمایت میں دلائل پیش کیے ہیں اور دوسرے کے دلائل کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔یہ صورت حال بہت سے اختلافی مسائل میں پیش آتی ہے۔اس قسم کے مناظروں کے نتیجے میں بسا اوقات جھگڑے اور تنازعات بھی اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا مسئلے میں اصولی اختلاف کی وجہ سے اس کے ذیلی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے۔ مثلاً بیٹے کی مزنیہ سے زنا کرے بیٹے والی عورت کی بیٹی کی حرمت کا مسئلہ وغیرہ۔

اس مسئلے کے آخر میں مناسب ہوگا کہ ابو جعفر طبری کی تفسیر نقل کردی جائے

"ولا تنکحوا مانکح آباؤکم"........اس آیت کی تفسیر کا ماحصل یہ ہے کہ یہاں "ما" مصدریہ ہے لہذا "ما" کے بعد آنے والا لفظ 'مصدری معنی دے گا۔اور عبارت اس طرح ہو جائے گی :

"ولا تنکحوا نکاح آباء کم"

(یعنی تم نکاح میں نہ لاؤ جس طرح نکاح میں لائے تمہارے باپ)

یہاں مقصود زمانہ جاہلیت میں مروج نکاح استبضاع' نکاح بغایہ' نکاح شغار وغیرہ سے ممانعت ہے۔اور انھی اقسام میں ایک قسم باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح بھی ہے جو زمانہ جاہلیت میں عام طور پر مروج تھا۔اگر صرف باپ کی منکوحہ سے نکاح کی ممانعت ہوتی تو عبارت یوں ہوتی :

"ولاتنکحوا من نکح آباؤکم من النساء"

(یعنی ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ' جنہیں تمہارے باپ نکاح میں لائے ہوں)۔

---

(۱) الطبری(۴: ۵۵۸)

اکثر مفسرین نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ باپ کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اگر اس عظیم اکثریت کا لحاظ نہ رکھا جائے تو یہ تفسیر بہت موزوں ہے۔

(ج) ایام قربانی میں رات کے وقت جانور ذبح کرنے کا مسئلہ :

جمہور فقہاء کے نزدیک ایام قربانی کا تذکرہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت میں ہے :

" لیشهدوا منافع لهم ویذکروا اسم الله فی ایام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الانعام "(الحج :۲۸)

(تاکہ پہنچیں اپنے فائدے کی جگہوں پر اور پڑھیں اللہ کا نام کئی دن جو معلوم ہیں مویشیوں کے ذبح کے وقت جو اللہ نے دیئے ہیں ان کو)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ان ایام میں صرف دن کے وقت قربانی درست ہے یا رات کے وقت بھی قربانی کے جانور ذبح کیے جا سکتے ہیں۔ اکثر فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذکورہ ایام میں رات کو بھی قربانی کرنا جائز ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہ ؒ امام شافعی ؒ امام احمد ؒ اسحاق بن راھویہ ؒ اور ابو ثور ؒ وغیرہ۔ امام شافعی ؒ کے نزدیک رات کو جانور ذبح کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ رات کو غلطی کا بھی امکان ہے اور عموماً ضرورت مند لوگ بھی رات کے وقت موجود نہیں ہوتے۔(۱)

ذیل میں امام مالک ؒ کے نزدیک رات کو ذبح کرنا جائز نہیں اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے(۲)

یہاں اختلاف کا سبب "یوم" کے مفہوم میں اشتراک ہے یعنی کبھی یہ لفظ دن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دن اور رات دونوں کے معنی میں۔ قرآن میں بھی اس لفظ کا استعمال دونوں معانی میں ہوا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی یہ آیت :

"فتمتعوا فی دارکم ثلاثه ایام"(هود۔۶۵)(۳)

(پس تم فائدہ اٹھالو اپنے گھروں میں تین دن تک)۔

یہاں یوم کے مفہوم میں دن اور رات دونوں شامل ہیں۔

اور درج ذیل آیت میں "یوم" صرف دن کے معنی میں استعمال ہوا ہے :

"سخرها علیهم سبع لیال و ثمانیة ایام حسوما "(الحاقه :۷)

---

(۱) الام(۲ :۱۷۴) (۲) نیل الاوطار(۵ :۱۲۶)بدایہ المجتہد(۱ :۴۳۷)

(۳) تفسیر قرطبی(۱۲ :۲۴)

(مقرر کر دیا اس کو ان پر سات رات اور آٹھ دن لگاتار)۔

مذکورہ مسئلہ میں امام شافعیؒ جمہور سے متفق ہیں۔ البتہ "معلوم ایام" سے مراد ذوالحجہ کے دس دن ہیں اور اس سے ایام ذبح مراد نہیں (۱) ایام ذبح کے تعین کے لئے دیگر دلائل موجود ہیں۔

(د) خشکی کے شکار کا محرم کے لئے جواز

محرم کے لئے حالت احرام میں شکار کے گوشت کے کھانے کے جواز میں اختلاف کا سبب لفظ کا مشترک ہونا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما" (المائدہ: ۹۶)

(اور اس نے حرام کر دیا تم پر خشکی کا شکار جب تک تم حالت احرام میں ہو)۔

لفظ "صید" کا اطلاق لغت میں "شکار اور شکار کرنے کے عمل" دونوں پر ہوتا ہے۔ "المصباح" میں اس کی لغوی تحقیق اس طرح ہے: " صاد الرجل الطیر" (آدمی نے پرندے کا شکار کیا)۔ وسمی مایصاد صیدا" (اور جس کو شکار کیا جاتا ہے اسے بھی "صید" کہا جاتا ہے)۔

حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ (۲) لیثؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاقؒ اور ہادویہ (۳) کا مسلک یہ ہے کہ "الصید" سے مراد شکار کیا ہوا جانور ہے۔ اس لئے اس کا کھانا حالت احرام میں درست نہیں ہے خواہ شکار کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو۔

ان حضرات کے مسلک کی تائید صعب ابن جثامہ کی حدیث سے ہوتی ہے "۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مقام ابواء یا ودان میں تھے تو آپ کو ایک جنگلی گدھا تحفہ میں دیا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے واپس لوٹا دیا۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابیؓ کے چہرے کو دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ہم نے صرف اس لئے واپس کیا ہے کہ ہم حالت احرام میں ہیں"۔ (متفق علیہ) (۴) صحیح مسلم میں "جنگلی گدھے کے گوشت" کے الفاظ ہیں۔

حضرت عثمان ؓبن عفان اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ لفظ "صید" سے مراد "شکار کرنا" ہے۔ ان فقہاء کے مسلک کے مطابق اگر غیر محرم شخص نے شکار کر کے جانور محرم کو دے دیا تو محرم کے لیے اس کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ وہ شکار اس محرم شخص کے لئے نہ کیا گیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک راہنمائی یا اشارہ

---

(۱) تفسیر قرطبی (۳: ۲) (۲) المغنی لابن قدامہ (۳: ۳۱۲)

(۳) نیل الاوطار (۵: ۲۰) (۴) صحیح بخاری باب جزاء الصید، صحیح مسلم (۱۱۹۳)

سے شکار کرنے میں مدد دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر محرم نے شکار کرنے والے کی راہنمائی نہ کی ہو یا اشارہ کر کے شکار کی نشان دہی نہ کی ہو یا اشارہ نہ کیا ہو تو اس کے لئے خشکی کے شکار کا گوشت کھانا جائز ہے۔ اس مسلک کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے راوی عبداللہ ابن ابی قتادہ ہیں۔ فرماتے ہیں : میرے والد یعنی ابو قتادہ صلح حدیبیہ کے سال غیر محرم نکلے تھے جب کہ انکے دیگر ساتھی حالت احرام میں تھے۔ نبی اکرم ؐ کو یہ اطلاع ملی تھی کہ مقام غیقہ میں دشمن ان کی تاک میں ہیں۔ حضور اکرمؐ روانہ ہو گئے۔ میرے والد اپنے ساتھیوں کے ساتھ تھے' اچانک ان کے دیگر ساتھی ایک دوسرے کو دیکھ کر ہنسنے لگے۔ (میرے والد نے کہا) میں نے جو نظر اٹھائی تو ایک گور خر سامنے تھا میں اس پر جھپٹا اور اسے نیزہ سے ٹھنڈا کر دیا۔ میں نے اپنے ساتھیوں کی مدد چاہی مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ پھر ہم نے اس کا گوشت کھایا۔ اب ہمیں خطرہ پیدا ہوا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہیں دور نہ رہ جائیں' چنانچہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کرنا شروع کیا۔ کبھی گھوڑے کو تیز کرتا اور کبھی آہستہ۔ آخر رات گئے بنو غفار کے ایک آدمی سے ملاقات ہو گئی۔ میں نے اس سے پوچھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہاں ہیں۔ اس نے بتایا کہ میں نے انہیں مقام "تعھن" میں چھوڑا ہے' کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ تھا کہ مقام "سقیا" میں آرام فرمائیں (جب ہم پہنچ گئے) تو میں نے عرض کیا : اے اللہ کے رسول آپکے ساتھی (جو پیچھے رہ گئے ہیں) آپ پر سلام اور رحمت بھیجتے ہیں 'انہیں ڈر ہے کہ وہ کہیں بہت پیچھے نہ رہ جائیں 'اس لئے آپ ان کا انتظار فرمائیں۔ میں نے کہا اے اللہ کے رسول ! میں نے ایک گور خر مارا تھا اس کا کچھ گوشت بچا ہوا میرے پاس ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ حالانکہ سب حالت احرام میں تھے۔ (۱)

ابن ماجہ کے علاوہ صحاح میں حضرت جابر ؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خشکی کا شکار حالت احرام میں تمہارے لئے جائز ہے بشر طیکہ تم نے خود نہ کیا ہو یا تمہارے لئے نہ کیا گیا ہو"۔ (۲)

امام شافعی نے صعبؓ ابن جثامہ کی حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھ کر گوشت واپس کر دیا کہ صعبؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شکار کیا ہے (۳)۔

(ھ) حالت حیض میں اندام نہانی کے علاوہ بیوی سے ملنا :

قرآن مجید میں ہے :

---

(۱) صحیح البخاری باب اذا صاد الحلال فاھدی للمحرم الصید اکلہ

(۲) ترمذی (۸۴۶ ')ابوداؤد کتاب الحج (۱۸۵۱ ')النسائی 'الحج (۳) فتح الباری (۴ : ۲۲۔۲۳)

"یسئلونك عن المحیض قل ھواذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن"

(اور آپ سے پوچھتے ہیں حیض کا حکم، سو تم عورتوں سے حیض کی حالت میں الگ رہو اور نزدیک نہ جاؤ۔ جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں)۔

لفظ "محیض" عربی زبان میں بطور مصدر "حیض" کے معنی میں آتا ہے اور بطور اسم مکان "حیض کی جگہ" یعنی شرمگاہ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یہ لفظ ان دونوں معانی میں مشترک ہے۔

یہاں اس کے معنیء مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورتوں سے الگ رہنے کا حکم آیا زمانہ حیض میں ہے یا مقام حیض سے الگ رہنے کا حکم ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) امام اوزاعی، امام ابو یوسف، امام مالک اور دیگر فقہاء کی عظیم اکثریت نے "محیض" سے مراد "زمانہ حیض" لیا ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک زمانہ حیض میں جائز نہیں ہے، البتہ گھٹنوں سے ناف تک کے حصے بیوی سے مباشرت کے علاوہ باقی جسم کے ساتھ جسم لگانا جائز ہے۔ دلیل یہ حدیث ہے کہ عبداللہ ابن سعد نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ حالت حیض میں بیوی کی کیا چیز حلال ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا تہہ بند کے اوپر اوپر سے جائز ہے۔(۱)

حضرت عائشہ کی حدیث ہے کہ جب ہم میں سے کوئی ایک حائضہ ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی بیوی کے جسم کے ساتھ جسم لگانا چاہتے تو اسے حکم دیتے کہ وہ مقام حیض پر چادر باندھ لے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ملتے۔(۲)

امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ "محیض" سے مراد یہاں شرمگاہ ہے۔ سفیان ثوری، امام محمد اور داؤد کا بھی یہی مذہب ہے۔ انکی دلیل حضرت انس بن مالک کی یہ حدیث ہے کہ "جب یہود کے ہاں کسی عورت کو حیض آتا تو وہ ان کے ساتھ نہ اکٹھے کھانا کھاتے اور نہ اکٹھے گھر میں رہتے، جب اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو یہ آیت نازل ہوئی: "ویسئلونك عن المحیض" تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جماع کے علاوہ سب کچھ جائز ہے"(۳) امام فخر الدین رازی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ اس سے مراد "مقام حیض" ہے۔ فرماتے ہیں:

"وہ مفسرین جو (عربی کے) ادیب بھی ہیں ان کی اکثریت نے یہاں "محیض" سے حیض مراد لیا ہے۔ لیکن میری رائے یہ نہیں ہے کیونکہ "فاعتزلوا النساء فی المحیض" کا معنی اگر یہ لیا جائے کہ زمانہ حیض میں عورتوں کے قریب نہ جاؤ، تو گھٹنوں سے نیچے اور ناف سے اوپر حصے کا چھونا بھی ممنوع ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایسی

---

(۱) ابو داؤد۔ (۲) صحیح بخاری، باب الحیض (۳) صحیح مسلم (۳۰۲)

کوئی ممانعت ثابت نہیں۔ تو اس سے آیت میں نسخ یا تخصیص کا حکم لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصل ہے۔ البتہ جب "محیض" سے مقام حیض مراد لیا جائے تو آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ "حالت حیض میں عورت کے مقام حیض سے الگ رہو" تو اس سے نسخ یا تخصیص کی ضرورت پیش نہیں آتی اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر ایک لفظ کے دو مشترک معانی ہوں، اگر ایسی صورت میں ایک معنی مراد لینے سے کسی چیز کا ممنوع ہونا لازم آتا ہو اور دوسرے معنی مراد لینے سے ممنوع ہونا لازم نہ آتا ہو تو دوسرا معنی مراد لینا بہتر ہوتا ہے۔ یہ بھی اس صورت میں ہے کہ ہم مان لیں کہ یہ لفظ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ لفظ محیض بمعنی "مقام" زیادہ استعمال ہوتا ہے اور معنی مصدری یعنی "حیض" میں اس کا استعمال کم ہے (۱) یہاں یہ بات نقل کر دینا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے کہ عبداللہ ابن عباس اور عبیدہ سلمانی ؒ سے روایت ہے کہ "مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ حالت حیض میں عورت کے بستر سے الگ رہے"۔ علامہ قرطبی نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ شاذ قول ہے 'علماء کے اقوال سے میل نہیں کھاتا۔ آیت کے عموم میں اگرچہ اس کی گنجائش ہے لیکن سنت رسول اس کے برعکس ہے (۲)

(و) فساد برپا کرنے کی سزا

قرآن مجید میں ہے۔

"انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا" ان یقتلوا اویصلبوا اوتقطع اید یھم و ارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض ذالك لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الاخرة عذاب عظیم 'الاالذین تابو ا من قبل ان تقدروا علیھم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم" (المائدہ : ۳۳)

(یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی چڑھائے جائیں یا کاٹ دیئے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے 'یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے 'یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے 'مگر جنہوں نے توبہ کی 'تمہارے قابو پانے سے پہلے 'تو جان لو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

اس آیت میں "او" کے معنی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کیونکہ او کے متعدد معانی ہیں۔ ابن ہشام نے اس کے بارہ معانی ذکر کئے ہیں (۳) فرماتے ہیں: "او حرف عطف ہے۔ متاخرین نے اسکے بارہ تک معانی ذکر کئے ہیں" معانی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے یہاں "او" کو تخییر (دو

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی (۲: ۲۴۱۔۔ ۲۴۲)

(۲) القرطبی (۳ : ۸۶۔۔۔۔ ۸۷) (۳) مغنی اللبیب 'بحث "او"

چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہونا) کے معنی میں لیا ہے مثلاً ان مثالوں میں او تخییر کے لئے ہے۔

"تزوج هندا او اختها" (ھندیا اس کی بہن سے شادی کرو)

"خذ من مالی درهما او دینارا"

(میرے مال سے درہم یا دینار لے لو)

بعض علماء کے نزدیک آیت میں مذکور سزاؤں کے نفاذ میں حاکم کو اختیار ہے 'تخریب کاری اور فساد کو ختم کرنے کے لئے جو سزا موزوں سمجھے وہ اسے نافذ کر سکتا ہے۔

یہ مسلک امام مالکؒ 'داؤدؒ 'سعید ابن مسیبؒ 'ابو ثور 'عطاءؒ اور حسن بصریؒ کا ہے

بعض دیگر علماء کے نزدیک "او" تفصیل کے لیے ہے جس طرح اس آیت میں ہے :

"وقالوا کونوا هودا او نصاری" (البقرہ : ۱۳۵) (یہود نے کہا کہ یہودی بن جاؤ اور عیسائیوں نے کہا کہ عیسائی بن جاؤ)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے :

"ساحر او مجنون" (الذاریات : ۵۲)

(بعض کہتے ہیں کہ جادوگر ہے اور بعض کہتے ہیں دیوانہ ہے)۔

ان حضرات کے نزدیک حاکم پر لازم ہے کہ مذکورہ سزاؤں میں سے جو سزا جس جرم کے موافق ہے صرف وہی سزا دے مثلاً جس نے دہشت پھیلائی اور مال بھی ہتھیا لیا تو اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹے جائیں۔ جس نے مال بھی لیا اور قتل بھی کیا تو اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ کر سولی دی جائے۔ جس نے صرف قتل کیا اور لیا کچھ نہ ہو اسے قصاص میں قتل کیا جائے۔ جس نے صرف دہشت پھیلائی ہو 'نہ کسی کو قتل کیا ہو اور نہ ہی مال لیا ہو تو اسے جلا وطن کر دیا جائے۔

یہ امام ابو حنیفہؒ 'امام شافعیؒ 'امام احمدؒ ابن حنبل کی رائے ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک قتل کرنے اور مال لینے کی صورت میں حاکم کو اختیار ہے چاہے تو ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرے یا سولی چڑھائے اور چاہے تو صرف قتل یا سولی کی سزا دے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کے بعد قتل کی سزا ہے البتہ حنابلہ نے قتل اور سولی کی سزا کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مستقل جرم ہے اور اس کی مستقل سزا ہے۔ اگر ان جرائم کو اکٹھا کیا تو سزا بھی اکٹھی ملے گی مثلاً ایک شخص نے چوری بھی کی ہو اور زنا بھی تو ہر ایک کی حد نافذ ہو گی۔ (۱) اگر کسی کو قتل نہ کیا ہو تو مجرم کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ

(۱) مغنی 'ابن قدامہ (۸/ ۲۸۸)

علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے :لا یحل دم امری مسلم الاثلاث (یعنی صرف تین صورتوں میں ایک مسلم کی جان لی جاسکتی ہے) مفصل حدیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری۔(۱)

"آپ نے فرمایا کہ کسی مسلمان کا خون تین صورتوں کے علاوہ بہانا جائز نہیں ہے : تین صورتیں یہ ہیں :

۱۔شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کرنا

۲۔کسی کو ناحق قتل کرنا

۳۔اسلام قبول کر کے مرتد ہو جانا

(ز) مدت ایلاء کے اختتام پر وقوع طلاق کا مسئلہ :

عربی زبان میں لفظ "فا" ترتیب معنوی اور ترتیب ذکری دونوں کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

"فا" سے متعلق بحث کرتے ہوئے ابن ہشام ذکر کرتے ہیں کہ "فا" کی تین صورتیں ہیں 'ان میں ایک صورت یہ ہے کہ "فا "عاطفہ ہو"فا" عاطفہ تین چیزوں کا فائدہ دیتی ہے 'ان میں سے ایک "ترتیب "ہے جس کی دو قسمیں ہیں :ترتیب معنوی اور ترتیب ذکری۔ترتیب معنوی مثلاً" قام زید فعمرو""زید کھڑا ہوا پھر عمرو کھڑا ہوا "ترتیب ذکری کی مثال مثلاً جب مجمل پر مفصل کا عطف ہو"فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه"(البقرہ ۳۶)(پھر شیطان نے ان کو اس سے پھسلا دیا اور ان کو اس سے نکال دیا جس میں وہ تھے) ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى"(طہ۔۔۔۲۹)

(نوح نے اپنے رب کو پکارا اور کہا :اے میرے رب میرا بیٹا تو میرے خاندان سے ہے)

"فقد سالوا موسى اكبر من ذالك فقالوا ارناالله جهرة"(النساء : ۱۵۳)

(انہوں نے موسیٰ سے اس سے بھی بڑا سوال کیا اور کہا ہمیں دکھا ذات باری کو سامنے لا کر)۔

"توضاء فغسل وجهه ويديه و مسح راسه ورجليه"(۲)

(اس نے وضوء کیا اور چہرے کو دھویا اور دونوں ہاتھوں کو دھویا اور سر پر مسح کیا اور دونوں پاؤں کو)

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"للذين يولون من نساء هم تربص اربعة اشهر فان فاء ووا فان الله غفوررحيم ۔وان

---

(۱) صحیح بخاری 'باب الدیات 'صحیح مسلم باب القسامہ(۱۶۷۶)

(۲) مغنی اللبیب "الفاء کی بحث"

عزموا الطلاق فان الله سميع عليم "(البقرہ : ۲۲۶۔۲۲۷)

(جو لوگ اپنی عورتوں کے پاس جانے سے قسم کھا لیتے ہیں ان کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے' اگر وہ رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا ہے اور اگر اعلان کا عزم کر لیں تو بھی اللہ سننے اور جاننے والا ہے)۔

"فان فاء وو ا" میں "فا" ترتیب معنوی کے لئے ہے یا ترتیب ذکری کے لئے۔ یہاں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کس معنی میں ہے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ اور صحابہ کرامؓ کی ایک کثیر تعداد کی رائے میں یہاں "فا" ترتیب معنوی کے لئے ہے۔ اس صورت میں شوہر کو مدت ایلاء ختم ہونے پر بھی رجوع کا اختیار ہے جس طرح اثناء مدت میں رجوع کا اختیار ہوتا ہے۔ سہیل بن ابی صالح کا قول ہے کہ میں نے بارہ اصحاب رسول ؐ سے دریافت کیا سب نے یہی کہا کہ "چار ماہ تک شوہر پر کچھ نہیں ہے' چار ماہ کے بعد یا رجوع کر لے یا طلاق دیدے۔ (۱) "فیٔ" سے مراد جماع ہے۔ ابن منذر نے اس معنی پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔(۲)

بقول ابن العربی آیت کا مفہوم ان حضرات کے نزدیک یہ ہے :

"للذین یوء لون .... فان فاؤوا بعد انقضائها"

(یعنی اگر مدت ایلاء ختم ہونے پر رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا اور مہربان ہے)۔

احناف کے نزدیک "فا" ترتیب ذکری کے لئے ہے اور رجوع کا اختیار صرف مدت کے اندر اندر ہے۔ اور رجوع کئے بغیر چار ماہ کی مدت گزرنے پر عورت کو طلاق بائن ہو جائے گی۔ یہی رائے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کی بھی ہے جن میں حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ بھی شامل ہیں' ان حضرات کے نزدیک آیت کا مفہوم یہ ہے :

"للذین یئو لون .... وان عزمواالطلاق بترك الفیئه فیها یرید مده التربص فیها فان الله سمیع علیم" (۳)

(یعنی دوران مدت رجوع ترک کر کے طلاق کا عزم کر لیا تو اسے بھی اللہ سننے جاننے والا ہے)۔

ابن العربی ؒ فرماتے ہیں : اس معنی کا بھی برابر برابر احتمال ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے صحابہ کرام ؓ نے بھی توقف اختیار کیا ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے احناف کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ : "جب دو معنوں کا برابر احتمال موجود ہے تو اہل کوفہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ اسے اگر حیض یا مہینوں کی عدت پر

---

(۱) المغنی۔ابن قدامہ (۷ / ۳۱۸)

(۲) سابقہ ماخذ 'القرطبی (۳ :۱۱۱) (۳) القرطبی (۳ / ۱۱۱)

قیاس کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ سب عدت کے ایام ہیں۔ اور ان ایام کے گزرنے کے بعد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور عورت کی اجازت کے بغیر شوہر کے لئے کوئی راستہ باقی نہیں رہتا۔ یہی معاملہ ایلاء کا بھی ہے۔ بلکہ اگر کوئی شخص رجوع کرنا بھول جائے اور مدت ختم ہو جائے تو بھی طلاق ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔(۱)

(ح) عورت سے اس کی دبر کی طرف سے جماع کرنا

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "نساء و کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم" (البقرہ : ۲۲۳)
(تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی کھیتی میں جاؤ جس طرح یا جس راستے سے تم چاہو)

لفظ "انی" عربی زبان میں متعدد معانی میں آتا ہے۔ کبھی سوال کے معنی میں اور کبھی کسی چیز کے متعلق خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً درج ذیل آیت میں انی بمعنی "کیف":

"انی یحیی ھذہ اللہ بعد موتھا" (البقرۃ:۲۵۹)
(اللہ اس کو اس کی موت کے بعد کیسے زندہ کرے گا)۔

"انی" بمعنی "من این" مثلاً "قال یا مریم انی لك ھذا" (ال عمران : ۳۷) (اے مریم یہ چیز تم کہاں سے لائی ہو)۔

درج ذیل شعر میں "متی" کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

فاصبحت انی تاتہا تستجربہا تجد حطبا جزلا ونارا تاججا

"وہ یوں ہو گئی کہ جب بھی وہ یہاں آتی تو وہاں پناہ لیتی اور وہاں وافر مقدار میں جلانے کی لکڑی پاتی اور بڑھکتی ہوئی آگ اسے تاپنے کے لیے ملتی"۔

مذکورہ آیت میں فقہاء کے درمیان "انی" کے مدلول میں اختلاف ہے۔ ایک فریق کے نزدیک "انی" بمعنی کیف" استعمال ہوا ہے۔ ابن عباسؓ سے سعید ابن جبیر "فاتوا حرثکم انی شئتم" کی تفسیر اس طرح نقل کرتے ہیں: "یا تیھا کیف یشاء مالم یکن یاتیھا فی دبرھا او فی الحیض" یعنی عورت سے حالت حیض میں یا دبر میں جماع نہ کرے باقی جس طرح چاہے کر سکتا ہے۔

بعض حضرات "متی" کے معنی میں لیتے ہیں۔ اس طرح کی ایک روایت ضحاک۔ دوسرے فریق کے نزدیک "انی بمعنی این" ہے۔ یہ رائے سعیدؒ ابن مسیب نافعؒ ابن عمرؒ محمدؒ بن کعب قرظی اور عبدالملک بن ماجشون کی ہے۔ اور ایک قول امام مالکؒ کی کتاب "کتاب السیر" میں انکی طرف بھی منسوب ہے۔ اس مسلک کے قائلین کے نزدیک "مقام جماع" میں اختیار ہے۔ یہ مفہوم تقاضا کرتا ہے کہ دبر جو مقام تناسل

---

(۱) سابقہ ماخذ۔

نہیں ہے' میں بھی جماع جائز ہو۔ کچھ حضرات نے ایک دوسرا معنی لیا ہے "ایتوا حرثکم انی شئتم ای کیف شئتم ان شئتم فاعزلوا وان شئتم فلاتعزلوا" (یعنی جس کیفیت میں چاہو اپنی بیوی کے پاس آؤ' چاہو تو عزل کرو' چاہو تو عزل نہ کرو)۔

. جمہور کے نزدیک انی بمعنی "این" ہے یعنی جاؤ اپنی کھیتی میں جہاں سے چاہو "خواہ سامنے سے ہو یا پیچھے سے۔ آیت کا مدلول یہ ہوا کہ جماع صرف اسی مقام پر کیا جائے جو نسل میں اضافہ کا ذریعہ ہے جس طرح کھیت سے پیداوار ہوتی ہے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ آیت کا سبب نزول : صحیحین میں جابر بن عبداللہ ؓ سے روایت ہے کہ "یہود کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اس کی شرمگاہ میں پشت کی طرف سے جماع کرے گا تو اس کی اولاد بھینگی ہو گی تو یہ آیت نازل ہوئی"۔

۲۔ حکم یہ ہے کہ "آؤ اپنی کھیتی میں" اس لئے یہ حکم صرف اسی مقام تک محدود ہے جو نسل کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے مقام کی طرف جانا حرام ہو گا۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حالت حیض میں مباشرت سے احتراز کی وجہ قرآن نے گندگی بیان کی ہے۔ تو نجاست اور گندگی دبر میں حیض کے خون سے بھی زیادہ ہے اس لئے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دبر میں وطی حرام ہو۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل وہ تمام احادیث بھی ہیں جن میں بیوی سے اس کی دبر میں جماع کی ممانعت ہے۔

(ا) حضرت ابوہریرہ ؓ فرماتے ہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی کی دبر میں مباشرت کرے وہ ملعون ہے"(۱)

(ب) حضرت ابوہریرہ ؓ سے روایت ہے 'حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حائضہ کے پاس آیا یا اس نے بیوی کی دبر میں جماع کیا یا کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی بات کو سچ سمجھا تو اس نے ان تعلیمات کا انکار کر دیا جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہیں۔(۲)

(ج) حزیمہ بن ثابت ؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت

---

(۱) صحیح بخاری کتاب التفسیر 'صحیح مسلم کتاب النکاح ۱۴۳۵

(۲) مسند احمد 'سنن ترمذی (۱۳۵)

کی دبر میں وطی سے منع کیا ہے(۱)

ان احادیث کی سند میں اگرچہ کچھ کلام کیا گیا ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے انہیں تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔(۲)

علامہ قرطبیؒ نے امام مالکؒ کی طرف منسوب اس قول کی تردید کی ہے جس میں بیوی کے ساتھ دبر میں مباشرت کا جواز ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ نقل کیا جاتا ہے کہ جب علی بن زیادؒ اور ابن وہبؒ نے امام مالکؒ کو بتایا کہ مصر میں لوگ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ تو امام مالکؒ نے یہ بات سن کر فوراً اسکی تکذیب کی اور کہا کہ "میرے متعلق کسی نے غلط اور جھوٹی بات منسوب کی ہے۔" یہ بات تین مرتبہ فرمائی۔ یوں فرمایا کہ کیا تم عرب نہیں ہو۔ کیا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نہیں ہے۔ "نساؤ کم حرث لکم" کیا پیداوار کی جگہ اسکے علاوہ کوئی اور بھی ہے۔ ابن عمرؓ اور نافعؒ سے بھی اس قول کی تکذیب منقول ہے۔(۳)

---

(۱) مسند احمد ' ابن ماجہ (۱۹۲۴)

(۲) نیل الاوطار (۶ / ۲۰۰۔۲۰۲)

(۳) تفسیر قرطبی (۳ : ۹۱۔۔۔۹۵)

چھٹا سبب :

دلائل کا تعارض

فقہاء کے درمیان اختلاف کا ایک سبب دلائل کا ظاہری تعارض بھی ہے۔ ظاہری تعارض اس لئے کہا کہ فی الحقیقت دلائل میں کہیں بھی تعارض نہیں ہے' اس لئے کہ ان تمام دلائل کا سر چشمہ ایک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ خواہ وہ دلائل قرآن مجید میں ہوں یا سنت رسولؐ میں۔

"ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا" (النساء۔۔۔۸۲)

(اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بکثرت اختلافات پاتے)۔

لیکن چونکہ نصوص پر بے شمار عوامل اثر انداز ہوتے ہیں' اس لئے ان میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے۔ جب مجتہد کو کوئی ایسی دلیل مل جاتی ہے جس سے وہ ایک نص کو دوسری پر ترجیح دے سکتا ہو تو وہ کسی ایک کو ترجیح دے دیتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "الرسالہ" میں اظہار خیال کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

"جہاں اختلاف ہو اور ناسخ و منسوخ کا پتہ نہ چل سکے تو بالاتفاق اس کا کوئی ایک معنی لینا درست ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل لسان تھے' عرب تھے' کبھی آپ عام لفظ بول کر عام مراد لیتے اور کبھی عام لفظ بول کر مراد خاص ہوتی جیسا کہ میں نے اس سے قبل کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی بحث میں بیان کر دیا ہے۔ بعض اوقات آپ سے کوئی بات پوچھی جاتی تو بقدر سوال جواب دے دیتے اور بات مختصر ہو جاتی اور بیان کرنے والا کبھی اسے اختصار سے بیان کر دیتا ہے اور کبھی الفاظ کو چھوڑ کر قول کا مفہوم نقل کر دیتا ہے۔ لیکن جب یہ حدیث کسی دوسرے شخص کے سامنے بیان کی جاتی تو اسے سوال کا علم نہ ہوتا' اس کے سامنے صرف جواب ہوتا' حالانکہ اسی جواب کے سبب ورود یا پس منظر کے ذریعہ (یعنی سوال کے علم)ہی سے حقیقت معلوم کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح کسی جگہ آپ نے کوئی کام ایک طریقہ سے کیا ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ آپؐ وہی کام دوسرے طریقے سے سرانجام دیتے ہیں۔ اس سے بعض ناظرین فطری طور پر ایک طریقہ کو یاد کر لیتے ہیں لیکن بعد میں آنے والے لوگ جب بیک وقت ان دونوں صورتوں سے آگاہ ہوتے ہیں تو انہیں اس میں اختلاف نظر آتا ہے' حالانکہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

اسی طرح حضور علیہ السلام کسی سنت (حدیث) کو ایسے الفاظ میں بیان کرتے ہیں جو مجموعی اعتبار سے عام ہوتے ہیں اور اس حدیث کے ذریعہ کسی جز کو حرام اور کسی کو حلال قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دوسری سنت (حدیث) میں اس کے برخلاف طرز عمل اختیار فرماتے ہیں۔ اس مقام پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حرام کردہ

سے مراد وہ نہیں جسے حلال قرار دیا گیا ہے' نہ حلال کردہ سے مراد وہ مفہوم ہے جسے حرام کیا گیا ہے۔ اللہ کے احکام میں اس طرح کے نظائر موجود ہیں۔

اسی طرح بعض اوقات آپ ؐ کسی کام کو ایک طرح سے کرتے ہیں لیکن کسی دوسرے موقع پر اسے منسوخ قرار دے کر دوسری صورت تجویز فرماتے ہیں اس امر کی صراحت نہیں ہوتی کہ یہ تبدیلی ارشاد نبوت کے مطابق بعد میں بروئے کار آتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سننے والے راوی کو ناسخ اور منسوخ کا حکم یاد نہیں رہتا کیونکہ قوت حافظہ کی پختگی کے اعتبار سے تمام لوگ یکساں کیفیت کے حامل نہیں ہوتے۔ بعض بھول جاتے ہیں اور بعض کو بات یاد رہتی ہے۔ بعض کو بوقت ضرورت یاد آتی ہے لیکن ایسا نہیں ہوتا کہ تمام لوگ ہی بھول جائیں۔

یہ سب طریقے حضور اکرم ؐ سے منقول ہیں۔ آپ ؐ کے جملہ طریقوں کی اتباع واجب ہے۔ یہ پوچھنے کی ضرورت نہیں کہ ان میں فرق کیا ہے۔ ان میں فرق کرنا جہالت ہے اور انہیں شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا تو جہالت سے بھی بدتر ہے۔ آپ ؐ کی اتباع کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہے اگر کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہے تو ہو سکتا ہے کہ پوری بات نقل نہ ہوئی ہو جیسا کہ میں نے پہلے وضاحت کی ہے۔ سبب یا پس منظر معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا کوئی وہم پیدا ہونے سے اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

جس مسئلے میں اختلاف ہو ہمیں وہاں ایسی کوئی چیز مل جاتی ہے جس سے بات واضح ہو جاتی ہے۔ یا وہ اختلاف مذکورہ صورتوں میں سے کسی کے تحت داخل ہوتا ہے۔ یا ثبوت کے لحاظ سے ایک حدیث کا رتبہ دوسری سے کم ہوتا ہے تو جہاں دونوں احادیث ثبوت کے لحاظ سے برابر نہیں ہوتیں وہاں ہم قوی حدیث کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یا دلالت کے لحاظ سے ایک حدیث دوسری سے زیادہ واضح ہوتی ہے یا ان شواہد کی وجہ سے ایک کو دوسری پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے جن کا ذکر ہم نے پہلے کیا ہے۔ اس طرح ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے زیادہ قوی حدیث کو ہم اختیار کرتے ہیں۔ کوئی دو احادیث بھی ایسی نہیں کہ جن میں اختلاف تو ہو لیکن اس کا کوئی حل موجود نہ ہو۔ دلالت کے لحاظ سے کتاب اللہ' سنت رسول یا دیگر دلائل سے لازماً" ان کی موافقت ہو گی"(۱)۔

دلائل میں تعارض کی وجہ سے فروعی مسائل میں بہت زیادہ اختلاف ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ ہے' فقہ میں کوئی ایسا اختلافی مسئلہ نہیں ہے جو دلائل میں تعارض کی وجہ سے اختلافی نہ بنا ہو۔ جب معاملہ یہ ہو تو پھر مجتہد وجوہات ترجیح کو پیش نظر رکھتے ہوئے کسی ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دیتا ہے اور یوں مختلف

---

(۱) الرسالہ (۲۱۳۔۲۱۷)

مجتہدین مختلف نتائج تک پہنچتے ہیں۔ ان میں سے بطور مثال چند مسائل یہ ہیں :

(۱) حج یا عمرہ کے دوران محرم کا نکاح

امام شافعیؒ' امام مالکؒ' اور امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان بن عفانؓ کی درج ذیل حدیث سے ہے : "لا ینکح المحرم و لا ینکح"(۱)
(محرم نہ خود اپنا نکاح کرے اور نہ ہی اس کا نکاح کیا جائے)۔

یزید بن اعصم حضرت میمونہ کی بابت روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرمؐ نے جب ان سے نکاح کیا تھا تو وہ احرام کی حالت میں نہیں تھے اور جب ان کی رخصتی ہوئی تو اس وقت بھی احرام کی حالت میں نہیں تھے اور ان کا انتقال مقام "سرف" میں ہوا اور انہیں اسی خیمہ میں دفن کیا گیا جہاں ان کی رخصتی ہوئی تھی۔(۲)

حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح اور رخصتی حالت احرام میں نہیں کی تھی۔ اور میں ان دونوں کے درمیان سفیر تھا۔(۳)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے :

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة وھو محرم"
(حضور اکرمؐ نے حضرت میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح کیا)(۴)

آپ فریقین کے دلائل میں یہاں تعارض دیکھ سکتے ہیں۔ جس فریق نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس نے اسے دوسری حدیث کے مقابلہ میں راجح قرار دیا۔ فریق اول نے حضرت میمونہ کی حدیث کو راجح قرار دیا جو خود صاحب واقعہ ہیں اور یہ تمام واقعہ ان کے ساتھ پیش آیا ہے۔ تو جس کے ساتھ واقعہ پیش آیا ہے وہ زیادہ مستحق ہے کہ اس کی روایت کو قبول کیا جائے۔

دوسری دلیل ابو رافع کی حدیث ہے جو حضور اکرم ﷺ اور حضرت میمونہؓ کے مابین سفیر تھے۔ سفیر کی روایت اس بات کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے کہ اسے قبول کیا جائے کیونکہ وہ دوسرے افراد کی بہ نسبت اس واقعہ کو بہتر جانتا ہے۔

سنن ابی داؤد میں سعید بن مسیبؒ کا یہ قول بھی منقول ہے کہ ابن عباسؓ سے اس قول "تزوج

---

(۱) صحیح مسلم (۱۴۰۹)' اصحاب سنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ (۲) مسند احمد' جامع ترمذی (۸۴۵)
(۳) مسند احمد' جامع ترمذی (۸۴۱) (۴) صحیح بخاری کتاب النکاح' صحیح مسلم کتاب النکاح (۴۶-۴۷)

میمونہ وھو محرم(۱) میں خطا ہوئی۔

فریق ثانی کی وجوہ ترجیح

اس حدیث کے راوی ابن عباسؓ کی فقاہت' علمی مقام' قرآن و سنت کے فہم میں مقام و مرتبہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ ان کی روایت یزید اور ابو رافع کی روایت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔

صحابہ کرام میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ حالت احرام میں نکاح درست نہیں ہے۔ اسے امام مالکؒ نے اپنی موطاء میں ابو غطفان بن طریف المری سے روایت کیا ہے کہ میرے باپ طریف نے حالت احرام میں ایک عورت سے نکاح کیا تو حضرت عمرؓ نے اسے باطل قرار دے دیا(۲)

امام مالکؒ نے نافع سے ایک اور روایت نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے "محرم نہ خود نکاح کرے" نہ اپنا پیغام نکاح بھیجے' نہ کسی اور کا پیغام نکاح بھیجے(۳)

(ب) مہر کی کم از کم مقدار

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ مہر میں مال کی کم از کم اتنی مقدار کافی ہے جسے ثمن یا اجرت کا نام دیا جا سکے اور اپنی اس رائے پر انہوں نے سہل بن سعد کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خاتون نے آکر کہا کہ یارسول اللہ میں اپنا نفس آپ کو ہبہ کرنا چاہتی ہوں (۔ یہ عرض کرنے کے بعد وہ کافی دیر تک)انتظار میں کھڑی رہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے کھڑے ہو کر عرض کی کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں تو اس سے میرا نکاح کر دیجئے۔ چنانچہ آپؐ نے فرمایا کہ اسے مہر دینے کے لئے تمہارے پاس کچھ ہے۔ تو اس نے عرض کیا کہ میرے پاس میرے اس تہبند کے علاوہ کچھ نہیں۔ چنانچہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر یہ تہبند تو نے اسے دے دیا تو خود بغیر تہبند کے بیٹھے رہو گے۔ لہذا جاؤ اور کچھ نہ کچھ تلاش کرو۔ اس نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تلاش کرو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اس نے تلاش کیا لیکن کچھ ہاتھ نہ آیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ کیا تجھے قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے۔ تو اس نے چند سورتوں کے نام لے کر عرض کیا کہ یہ یہ سورتیں مجھے یاد ہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کا جو حصہ تمہیں یاد ہے میں نے اس کے عوض تمہارا اس سے نکاح کر دیا۔(۴)

---

(۱) سنن ابی داؤد' کتاب الحج' باب المحرم یتزوج۔ (۲) موطا(۱: ۳۴۹)

(۳) سابقہ ماخذ (۴) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے کتاب النکاح میں متعدد مقامات پر نقل کیا ہے اور امام مسلم نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دوسری دلیل عامر بن ربیعہ کی حدیث ہے کہ بنو فزارہ کی ایک عورت نے جوتوں کے جوڑے کے بدلے میں نکاح کیا تو رسول اللہ نے اس عورت سے فرمایا کہ کیا تم اپنے اس فیصلے پر راضی ہو۔ جوتوں کو کیا کرو گی۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں میں خوش ہوں تو آپ ﷺ نے اسے اجازت دے دی۔(۱)

چنانچہ یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مہر کی کم از کم مقدار اتنا مال ہے جسے مال کا نام دیا جا سکے۔(۲) احناف کے نزدیک مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے۔ ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کا نکاح ولی کے علاوہ کوئی اور نہ کرے اور نہ ان کا نکاح غیر کفو میں کیا جائے۔ اور دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں۔(۳)

فریق اول نے اپنی دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ وہ صحیح سند سے مروی ہے جبکہ فریق ثانی نے اپنی دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت:

"قد علمنا مافرضنا علیهم فی ازواجهم" (احزاب: ۵۰) کی رو سے مہر شریعت کا حق واجب ہے۔ کیونکہ اس سے شرف نکاح کا اظہار ہوتا ہے لہذا مہر کی اتنی مقدار مقرر کی جائے جس کی کچھ نہ کچھ وقعت ہو۔(۴)

ابن وهب کے علاوہ دیگر مالکیہ کے نزدیک مہر کی مقدار چار سو یا چار سو سے زائد دینار ہے۔ مالکیہ تعیین مقدار میں مہر کو نصاب سرقہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ دونوں میں ایک عضو محترم کا ضیاع ہے۔(۵)

(ج) قصاص میں آلہ قتل کی مماثلت کا اعتبار

امام شافعیؒ امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مشابہت کا اعتبار طریقہ قتل میں کیا جائے گا۔

چنانچہ اگر ولی تلوار کے ساتھ قتل کرنا پسند کرے تو اس کو حق ہے' دلیل کے طور پر اس حدیث کو پیش کیا ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ ایک لونڈی کا سر دو پتھروں کے درمیان پڑا ہوا ملا

---

(۱) اس حدیث کو امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے کتاب النکاح (۱۸۸۸) اور ترمذی نے نقل کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔

(۲) دیکھئے: المغنی لابن قدامہ (۶/ ۶۸۰) و مغنی المحتاج للخطیب (۳/ ۲۲۰)

(۳) اس حدیث کو محدثین نے ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کی سند میں مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاۃ ہیں جو ضعیف ہیں' دیکھئے نصب الرایہ (۳: ۱۹۶) (۴) شرح الہدایہ (۲: ۴۳۶) (۵) بدایۃ المجتہد (۲: ۲۰)

(لیکن ابھی وہ زندہ تھی) تو اس سے دریافت کیا گیا کہ تیرے ساتھ یہ سلوک کس نے کیا ہے۔ یہاں تک کہ ایک ایک شخص کا نام لے کر دریافت کیا گیا۔ جب ایک یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے سر سے اثبات میں اشارہ کیا۔ چنانچہ جب یہودی کو گرفتار کیا گیا تو اس نے اعتراف جرم کر لیا تو رسول اللہ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا جائے۔(۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا۔ دلیل یہ حدیث ہے " لاقود الا بالسیف"۔(۲)(قصاص صرف تلوار سے ہے)۔

فریق اول نے اپنی پیش کردہ حدیث کو ان عمومی دلائل کی بنا پر راجح قرار دیا ہے جو قرآن مجید میں ذکر ہوئے ہیں مثلاً:

"وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به"(النحل : ۱۲۶)

(اگر تم سزا دو تو اسی قدر سزا دو جس قدر تمہیں سزا دی گئی)۔

"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم "۔(البقرہ : ۱۹۳)

(اگر کسی نے تم پر زیادتی کی تو تم اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تم پر کی)۔

"وجزاء سیئة سیئة مثلها"(الشوری : ۴۰)

(زیادتی کا بدلہ اس جیسی زیادتی ہے)۔

فریق ثانی نے اپنے مسلک کے حق میں اس طرح استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اچھے انداز میں قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور مثلہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ حضرت شداد ابن اوسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنے کو فرض کیا ہے لہذا جب تم کسی کو (قصاصا) "قتل کرو تو احسن انداز میں قتل کرو اور جب کسی جانور کو ذبح کرو تو بھلے طریقے سے ذبح کرو(۳) اور تمہیں چاہیئے کہ چھری کو خوب تیز کر لو اور ذبیحہ کو سکون پہنچاؤ۔

حضرت صفوان بن عسال سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مہم کے لیے بھیجا تو (بطور ہدایت) ارشاد فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر جاؤ اور اللہ کی راہ میں اللہ کے منکرین سے لڑو اور کسی کا مثلہ مت کرنا اور نہ کسی بچے کو قتل کرنا۔(۴)

---

(۱) اسے امام بخاریؒ نے باب الخصومات 'الوصایا اور الدیات میں ذکر کیا ہے اور امام مسلم نے باب القسامۃ میں نقل کیا ہے۔

(۲) یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے منقول ہے لیکن اس کی تمام اسناد کمزور ہیں' دیکھئے نصب الرایہ (۴ :۳۴۱)

(۳) صحیح مسلم کتاب الصید والذبائح (۱۹۵۵)' سنن ابی داود کتاب الاضاحی

(۴) مسند احمد و ابن ماجہ فی کتاب الجهاد برقم ۲۸۵۷ فی الزوائد اسنادہ حسن

باپ کی طرف سے اپنے بیٹے کو دیئے گئے ہبہ سے رجوع کرنے کا حکم

جمہور مالکیہ اور شافعیہ اور دیگر علماء کا مسلک یہ ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرے تو اسے اپنے ہبہ سے رجوع کا حق حاصل ہے۔ امام احمدؒ بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی طرح کی مروی ہے۔ ان حضرات نے اپنے اس قول کے حق میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی مندرجہ ذیل روایت کو بطور دلیل پیش کیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا(۱): کسی آدمی کو ہبہ کرنے کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے بجز اس والد کے جو اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرتا ہے۔ اور اس آدمی کی مثال جو ہبہ کرنے کے بعد واپس لے لیتا ہے اس کتے کی سی ہے جو خوب کھاتا ہے حتیٰ کہ سیر ہو جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے پھر اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ احناف کی رائے یہ ہے کہ والد کو بھی اپنے ہبہ سے رجوع کا حق نہیں ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"العائد فی هبته کالعائد یعود فی قیئه"(۲)

(ہبہ کر کے لوٹانے والا اسی طرح ہے جس طرح کوئی قے کر کے دوبارہ چاٹ لے) یہ حدیث عام ہے۔ جمہور علماء اپنے مذہب کی تائید میں نعمانؓ ابن بشیر کی اس روایت کردہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے اپنے باپ کے حوالے سے نقل کی ہے' وہ یہ ہے:

ان کے باپ کے پاس رسول اللہ تشریف لائے تو انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسولؐ میں نے اپنے اس بیٹے کو ایک غلام ہبہ کیا ہے' تو رسول اللہ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بیٹے کو ایک ایک غلام دیا ہے۔ تو انہوں نے عرض کیا نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا کہ اپنے لڑکے سے وہ غلام واپس لے لو۔(۳)

اور وہ احادیث جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اولاد اور ان کی تمام مملوکہ اشیاء باپ کی ہیں ان سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اولاد سے کوئی چیز واپس لینا درحقیقت رجوع ہی نہیں۔ ان احادیث میں سے ایک حدیث حضرت عائشہؓ سے مروی ہے' وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا:

سب سے پاکیزہ کمائی وہ ہے جو تم اپنے ہاتھ سے کام کر کے کھاؤ اور تمہاری اولاد تمہاری کمائی

---

(۱) جامع ترمذی (۲۱۳۲)

(۲) صحیح بخاری' کتاب الہبہ' صحیح مسلم کتاب الہبہ (۱۶۲۲)

(۳) صحیح بخاری و صحیح مسلم "کتاب الہبہ"

ہے۔(۱)

احناف نے درج ذیل احادیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تائید کی ہے۔

"الواهب احق بهبته مالم يثب منها"(۲)

احناف کا کہنا ہے کہ صلہ رحمی ایک معنی میں عوض ہی ہوتی ہے۔لہذا اسے دنیا میں باہم تعاون کا مکمل ذریعہ اور آخرت میں ثواب کا باعث ہونا چاہئے' کیونکہ صلہ رحمی مال سے قوی ذریعہ نصرت ہے' احناف کی دوسری دلیل حضرت عمرؓ کی یہ روایت ہے :

"من وهب هبة لصلة رحم اوعلى وجه صدقة فانه لا يرجع فيها"(۳)

(اگر کوئی صلہ رحمی کے لیے یا صدقہ کے لیے ہبہ کرے تو وہ اسے نہ لوٹائے گا)۔

(ھ) کیا آلہ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے

آلہ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رونما ہوا ہے۔

چنانچہ شوافع' حنابلہ' اسحاقؒ اور امام مالکؒ کا مسلک (مشہور روایت کے مطابق) یہ ہے کہ آلہ تناسل کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ان حضرات نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے :

(۱) بسرہ بنت صفوان سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

"من مس ذكره فا يصلي حتى يتوضاء"(۴) یعنی (جس نے اپنے آلہ تناسل کو چھوا تو وہ نماز نہ پڑھے تاوقتیکہ وضوء کرلے)

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا : جس نے بغیر کپڑے کے اپنے آلہ تناسل کو چھوا اس پر وضو واجب ہے(۵) صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ عبداللہ بن عمرؓ' ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ حضرت عائشہؓ سعدؓ بن ابی وقاص اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہ متبعین کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں وضوء نہیں ٹوٹتا۔ احناف طلق بن علی کی درج ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں :

"ان النبى سئل عن الرجل بمس ذكره فى الصلاه فقال هل هو الابضعة منك"(۶)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے دوران نماز اپنی

---

(۱) جامع ترمذی(۱۳۵۸)'ابن ماجہ(۲۱۳۷) (۲) ابن ماجہ(۲۳۸۷)

(۳) بدائع الصنائع' الکاسانی(۶/ ۱۳۲) (۴) جامع ترمذی(۸۲)' سنن ابن ماجہ(۴۷۹)

(۵) مسند احمد (۶) جامع ترمذی(۸۵) وابوداؤد' النسائی

شرمگاہ کو چھوا ہو' تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ شرمگاہ بھی دیگر اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہی تو ہے)۔

صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ' عمار بن یاسرؓ اور ابن مسعودؓ اس رائے کے قائل ہیں کہ آلہ تناسل کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حضرت علیؓ سے روایت کیا گیا ہے :وہ فرماتے تھے کہ میں اپنی ناک یا آلہ تناسل کو چھونے میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں جسم کے حصے ہیں۔

فریقین میں سے ہر ایک کے پاس اپنی دلیل کے حق میں کئی وجوہ ترجیح اور مخالف کی دلیل پر متعدد وجوہ جرح موجود ہیں(۱)اس مسئلے میں اختلاف کا حاصل اختلاف دلائل کے علاوہ کچھ نہیں۔

و۔ تیمّم میں کتنی بار ہاتھوں کو مٹی پر مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیرا جائے

امام احمدؒ کے نزدیک تیمّم میں ایک ہی بار ہاتھوں کو مٹی پر مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیرا جائے گا۔

ابن منذرؒ نے یہی قول جمہور علماء سے نقل کیا ہے اور اکثر اہل حدیث کی رائے بھی یہی ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے ثابت کرنے کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے درج ذیل احادیث مبارکہ سے استدلال کیا ہے :

(۱) حضرت عمار ابن یاسرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے مجھے کسی مقصد کے لئے روانہ کیا چنانچہ (دوران سفر مجھے احتلام ہو گیا' پھر مجھے غسل کے لیے پانی دستیاب نہ ہو سکا تو میں نے چوپائے کی طرح مٹی میں لوٹ پوٹ ہو کر جسم کو آلودہ کر لیا۔ (واپسی پر) یہ واقعہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا : کہ تمہیں اتنا ہی کافی تھا کہ یوں کر لیتے : پھر آپ نے اپنی ہتھیلی سے زمین پر ایک ضرب لگائی پھر بائیں ہتھیلی سے اپنے ہاتھ کو جھاڑنے کے بعد منہ پر پھیر لیا۔(۲)

(۲) عمار بن یاسرؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا : تیمّم میں ایک ضرب (ہاتھ کو زمین پر مارنا) ہوتی ہے جو چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لی جاتی ہے۔(۳)

احناف' شوافع اور مالکیہ (۴) کی رائے یہ ہے کہ تیمّم میں دو ضربیں ہوتی ہیں ایک چہرے کے لیے اور ایک ہاتھوں کے لئے۔

ان حضرات نے ابن عمرؓ اور ابو امامہؓ کی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبیؐ نے ارشاد فرمایا : تیمّم میں دو ضربیں ہوتی ہیں ایک منہ کے لئے دوسری کہنیوں تک ہاتھوں کے لئے۔(۵)

---

(۱) نصب الرایہ (۱: ۵۴-۷۰) (۲) صحیح بخاری' کتاب التیمم' الباب الثامن صحیح مسلم ب (۳۶۸)
(۳) مسند احمد و سنن ابوداؤد (۴) بدایہ المجتہد (۱: ۷۰) (۵) شرح المہذب (۲: ۲۲۸)' نصب الرایہ (۱: ۵۰)

(ز) محرم کے بدن پر احرام کی حالت میں خوشبو

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ احرام کی حالت میں محرم کے بدن سے خوشبو آئے تو جائز ہے بشرطیکہ خوشبو احرام باندھنے سے قبل استعمال کی ہو۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ میں رسول اللہ کو جو اچھی خوشبو میسر ہوتی لگاتی پھر بعد میں بھی خوشبو کے آثار نظر آتے تھے۔(۱)

بعض روایات میں الفاظ اس طرح ہیں: "گویا مجھے خوشبو لگانے کے چند روز بعد آپ کی مانگ میں خوشبو کے آثار نظر آتے تھے حالانکہ آپ حالت احرام میں ہوتے۔ امام مالکؒ عدم جواز کے قائل ہیں اور عبداللہ ابن عمرؓ کی رائے بھی یہی ہے۔ ان کی دلیل حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص آیا جو خوشبو سے مہک رہا تھا۔ اس نے آکر دریافت کیا یا رسول اللہ اس آدمی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو خوشبو لگانے کے بعد جبہ میں احرام باندھے۔ کچھ دیر آپؐ میری طرف دیکھتے رہے پھر آپ پر وحی نازل ہوئی تو آپ اس سے خوش ہوگئے پھر فرمایا کہ جسم پر رنگی ہوئی خوشبو کو تین بار دھولو اور جبہ کو اتار دو۔ پھر عمرہ میں وہی امور انجام دو جو حج میں انجام دیتے ہو(۲) جمہور اپنی بیان کردہ دلیل کو اس بناء پر راجح قرار دیتے ہیں کہ وہ سن ۱۰ھ حجۃ الوداع کے موقع کی ہے۔ جب کہ یعلیٰ بن امیہؓ کی روایت کردہ حدیث بالاتفاق ۸ھ کی ہے اور کسی بھی مسئلے میں آخری حکم قابل اعتبار ہوتا ہے(۳) فریق ثانی اپنی دلیل کو بایں وجہ راجح قرار دیتا ہے کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جس عمل کو احرام کی حالت میں ابتداءً کرنا ناجائز ہے اس کے اثرات کو رکھنا ناجائز ہے جیسے سلا ہوا کپڑا استعمال کرنا اور شکار کو قتل کرنا۔ لہذا خوشبو کا حکم بھی یہی ہے(۴) (کہ جس طرح احرام باندھنے کے بعد لگانا ناجائز ہے اسی طرح اس کے اثرات بھی ناجائز ہیں)۔

پاخانہ یا پیشاب کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پیٹھ کرنے کا حکم

اس مسئلہ میں فقہاء امت کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے' اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس بارے میں کلی یا جزئی طور پر متعارض احادیث وارد ہوئیں ہیں۔ صاحب نیل الاوطار نے اس مسئلہ میں فقہاء کی آٹھ مختلف آراء بیان کی ہیں جن میں سے مشہور آراء درج ذیل ہیں:

(۱) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کھلے میدان میں بغیر اوٹ کے پاخانہ یا پیشاب کرتے وقت نہ استقبال (قبلہ رخ ہونا) درست ہے اور نہ استدبار (پیٹھ قبلہ کی طرف کرنا) لیکن چار دیواری کے اندر جائز ہے۔

---

(۱) صحیح بخاری کتاب اللباس، صحیح مسلم (۱۱۹۰)

(۲) صحیح بخاری کتاب الحج، صحیح مسلم (۱۱۸۰) (۳) نیل الاوطار (۵: ۷)

(۴) بدایۃ المجتہد (۱: ۳۲۹)

ممانعت کی عمومی دلیل حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ہے کہ نبیؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تم پاخانہ کرنے بیٹھو تو قبلہ کی جانب نہ منہ کرو اور نہ پیٹھ (۱) بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لیا کرو (۲)۔

یہ ایک عام حکم ہے۔ لیکن امام مالک اور امام شافعیؒ نے صحراء کی تخصیص حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے تاکہ تمام احادیث میں تطبیق ہو جائے' یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے' حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک دن میں حفصہؓ کے مکان کی چھت پر چڑھا تو میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ شام کی جانب منہ اور قبلہ کی جانب پیٹھ کر کے قضاء حاجت فرما رہے ہیں۔ (۳)

۲۔ بعض دیگر علماء کا مسلک یہ ہے کہ استقبال (قبلہ رخ ہونا) قبلہ اور استدبار (قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا) دونوں ہر حال میں حرام ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ "و ذهب قوم بالتحریم مطلقا" یعنی بعض علماء کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنا یا پیٹھ کرنا ہر حال میں حرام ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ سے بھی مشہور روایت کے مطابق یہی منقول ہے۔ امام شافعیؒ کے شاگرد ابو ثور سے بھی یہی مروی ہے اور مالکیہ میں سے ابن العربیؒ نے اور ظاہریہ میں سے ابن حزم نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے (۴)۔ ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی وہی حدیث ہے جو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ (۵)

۳۔ بعض علماء کے نزدیک صحرا یا کسی عمارت کے اندر قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو جائز ہے لیکن قبلہ رخ ہونا جائز نہیں ہے' اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی طرف کی جاتی ہے۔ اس مذہب کے قائلین کی دلیل بھی حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اس حدیث میں صرف پیٹھ کرنے کا ذکر ہے۔

۴۔ بعض علماء نے قبلہ رخ ہونے اور قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کو ہر حال میں جائز قرار دیا ہے جن میں عروہ بن زبیر بھی ہیں۔ ان حضرات نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

"عن عائشة قالت ذكر رسول الله ان ناسا يكرهون ان يستقبلوا القبله بفروجهم قال اوقد فعلوها ۔ حولوا مقعدنى قبل القبله" (۶)

---

(۱) صحیح بخاری' کتاب الوضو' صحیح مسلم' کتاب الطہارۃ (۲۶۴) (۲) یہ سمت ہمارے علاقوں کے لئے نہیں بلکہ ہمارے علاقوں کے لیے شمال و جنوب ہے۔ مدینہ کے لوگوں کے لیے ہدایت یہ تھی مشرق اور مغرب کی طرف کر لو۔ لیکن دوسرے علاقوں کے لوگ اپنی سمت خود متعین کریں گے۔ (مترجم) (۳) صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' صحیح مسلم' کتاب الطہارۃ (۲۶۴) (۴) دیکھئے المحلی لابن حزم (۱: ۱۹۴) (۵) شرح المھذب (۲: ۸۹) (۶) مسند احمد' ابن ماجہ (۳۲۴)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چند ایسے لوگوں کا تذکرہ کیا گیا جو پاخانہ و پیشاب کے وقت قبلہ کی جانب رخ کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کیا واقعی وہ ایسا کرتے ہیں؟ میری قضائے حاجت کی جگہ کا رخ قبلہ کی جانب کر دو۔

"عن جابرؓ بن عبداللہ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلہ ببول ' فرایتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا"۔(۱)

(حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت کرتے وقت قبلہ کی جانب رخ کرنے سے منع فرمایا تھا لیکن میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے ایک سال قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبلہ کی جانب رخ کر کے قضائے حاجت کرتے دیکھا ہے)۔

ان حضرات کا دعویٰ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی احادیث کی وجہ سے ممانعت منسوخ ہو چکی ہے۔ ان حضرات کا یہ بھی کہنا ہے کہ احادیث کے باہمی تعارض کی وجہ سے ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا ہے اور ہر چیز میں اصل حکم یہ ہے کہ جب تک نہی ثابت نہ ہو جائے وہ جائز ہوتی ہے۔(۲)

ط۔ نصاب سرقہ کی مقدار میں اختلاف

جمہور فقہاء کرام کی رائے یہ ہے کہ مال کی وہ کم سے کم مقدار جس کی چوری کرنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا' تین درہم یا ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی مالیت ہے اور اس سے کم مالیت کی چیز کو چرانے سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث ہے:

"ان النبی قطع فی مجن ثمنہ ثلاثۃ دراھم"۔(۳)

(حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال چرانے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا جس کی مالیت تین درہم تھی)۔

"عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ یقطع یدالسارق فی ربع دینار فصاعدا"(۴)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چوتھائی دینار یا اس سے زائد مالیت کے مال کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا کرتے تھے)۔

اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ چور کا ہاتھ

---

(۱) جامع ترمذی (۹)' ابن ماجہ (۳۲۵)

(۲) شرح المھذب (۲:۹۰)' فتح الباری (۱:۱۶۴)

(۳) صحیح بخاری کتاب الحدود والتفسیر (۴) الام (۶:۱۳۴)

ایک چوتھائی دینار یا اس سے کم مالیت کی چیز کی چوری میں نہیں کاٹا جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چوتھائی دینار کی روایت تین درہم والی روایت کے مطابق ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بارہ درہم کی قیمت ایک دینار کے مساوی تھی۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء کا مسلک :

احناف کہتے ہیں کہ دس درہم یا اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس سے کم پر نہیں۔ احناف درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں :

(۱) ام ایمنؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاتھ صرف ڈھال کی مالیت کے برابر چوری کرنے پر کاٹا جائے گا۔ ڈھال کی قیمت عہد رسالت میں ایک دینار یا دس درہم ہوتی تھی۔(۱)

(۲) عمرو بن شعیبؒ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں :

"لایقطع السارق فی اقل من عشرة دراهم"۔

(دس درہم سے کم مالیت کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

(۳) ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "لا قطع الا فی عشرة دراهم"(۲) دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

یہ حدیث صحت کے معیار پر پوری نہیں اترتی لیکن احناف ابن عباسؓ کی اس روایت کو قوی قرار دیتے ہیں جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک ڈھال کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ جب احناف نے دیکھا کہ ڈھال کی قیمت کے تعین میں روایات مختلف ہیں تو زیادہ قیمت کو اختیار کیا کیونکہ سرقہ کے نصاب پر سب کا اتفاق ہے اور اس مقدار پر بھی سب کا اتفاق ہے کیونکہ جو کم نصاب کے قائل ہیں وہ بدرجہ اولیٰ اس کے قائل ہیں۔ اختلاف کی وجہ سے جب کم از کم نصاب کی مقدار میں اختلاف پیدا ہو گیا تو اختلاف کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کئے جانے کا حکم ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ نصاب کی اس مقدار کو اختیار کیا جائے جو زیادہ ہو یعنی جو دس درہم ہے۔(۳)

حسن بصری، داؤد ظاہری اور خوارج کی رائے یہ ہے کہ ہر حال میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ چوری شدہ مال کی مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے :

"السارق والسارقه فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله"(المائدہ: ۳۸)

---

(۱) شرح معانی الآثار (طحاوی) (۲) نصب الرایہ (۳:۳۵۹)

(۳) شرح الکنز للزیلعی ج ۳: ۲۱۳

(چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کا ہاتھ کاٹو' ان کے جرم کی سزا کے طور پر اور اللہ کی طرف سے عبرت آموزی کے لیے۔)

وہ کہتے ہیں یہ آیت عام ہے۔ اس میں مقدار سرقہ کا کوئی تعین نہیں۔ ان حضرات کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے :

"لعن الله السارق يسرق البيضه' فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده"(۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ اس چور پر لعنت کرے جو انڈہ چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے)۔

ابن حزمؒ کی رائے یہ ہے کہ سونے کی چوری میں نصاب چوتھائی دینار ہے لیکن سونے کے علاوہ دیگر تمام اشیاء میں کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ چوری کردہ مال قلیل ہو یا کثیر بشر طیکہ انتہائی حقیر چیز کی حد کو نہ پہنچ جائے' کیونکہ اس صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ابن حزمؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی چوری کی مقدار حدیث سے ثابت ہے لیکن دوسری چیزوں کی چوری کے نصاب کا تعین احادیث میں نہیں ہے لہذا سونے کے علاوہ باقی تمام اشیاء آیت کے عموم میں شامل ہونگی۔(۲)

اسی طرح ہم مشاہدہ کر چکے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف کا حقیقی سبب اختلاف دلائل ہے۔ اس لیے کہ فقیہ جن دلائل کو راجح خیال کرتا ہے انہیں قبول کر لیتا ہے اور باقی دلائل کو مرجوح ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتا ہے۔

اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں اور نہ اس میں شک ہے کہ اس موضوع میں جمہور فقہاء کے دلائل اصح اور زیادہ قوی ہیں بالخصوص وہ دلائل جو خلفاء اربعہ کے فتاویٰ پر مشتمل ہیں اور جو حضرت ابو بکرؓ' عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے فیصلے ہیں۔(۳)

(ی) منی کی نجاست کا مسئلہ

وہ مسائل جن میں دلائل کے تعارض کی بنا پر اختلاف رونما ہوا ہے ان میں سے ایک مسئلہ منی کی نجاست کا بھی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ منی پاک ہے یا نجس۔

شوافع' حنابلہ اور اہل حدیث حضرات کا مسلک یہ ہے کہ منی پاک ہے لہذا جب کپڑے پر منی لگ

---

(۱) صحیح بخاری 'کتاب الحدود' صحیح مسلم 'کتاب الحدود (۱۶۸۷)

(۲) المحلی' ابن حزم (۱۱: ۳۵۰)

(۳) المغنی (۸: ۲۴۳)' نیل الاوطار (۷: ۱۲۵)

جائے تو بغیر دھوئے اور بغیر کھرچے اس کپڑے سے نماز درست ہے۔

ان حضرات نے اپنے مسلک کے ثبوت کے لئے متعدد احادیث پیش کی ہیں جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں :

"عن عائشة قالت كنت افرك المنى من ثوب رسول الله ثم يذهب فيصلى فيه"۔(۱)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جاکر اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ خون اور مذی وغیرہ کی طرح اسے بھی دھونا واجب ہوتا صرف کھرچنے پر اکتفا نہ کیا جاتا۔

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلت المنى من ثوبه بعرق الاذخر ثم يصلى فيه ويحته من ثوبه يابسا ثم يصلى فيه "(۲)

(نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منی کو گھاس کے ساتھ صاف کر کے اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے اور خشک منی کو کھرچ کر اسی کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے)۔

"عن ابن عباس قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم المنى يصيب الثوب فقال انما هو بمنزله المخاط والبصاق وانما يكفيك ان تمسحه بخرقه اواذخرة"۔(۳)

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے متعلق دریافت کیا گیا جو کپڑے کو لگ جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی تھوک اور رینٹ (ناک سے نکلنے والے مواد کی) مانند ہوتی ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ اسے کسی کپڑے یا گھاس سے صاف کر دیا جائے)

"عن عائشة انها كانت تحك المنى من ثوبه صلى اللى عليه وسلم وهو يصلى"(۴)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتیں اور آپ اسی سے نماز پڑھ لیتے)۔

---

(۱) صحیح مسلم (۲۸۸)، جامع ترمذی (۱۱۶) (۲) معنی کے لیے دیکھئے: النھایہ، ابن الاثیر، لسان العرب

(۳) اسے دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اسحٰق الازرق کے علاوہ کسی نے اسے مرفوع نقل نہیں کیا ہے۔ لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اسحاق الازرق سے امام بخاری اور امام مسلم نے بھی روایات لی ہیں۔ اس لئے ان کا مرفوع نقل کرنا قابل قبول ہے۔ دیکھئے منتقی الاخبار۔ (۴) ابن خزیمہ نے اسے روایت کیا ہے، فتح الباری (۱:۲۳۱)

ان حضرات کا کہنا ہے کہ وہ احادیث جن میں منی سے آلودہ کپڑے کو دھونے کا ذکر ہے' وہ صفائی کے نقطہ نظر سے استحباب پر محمول کی جائیں گی نہ کہ وجوب پر۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ 'منی نجس نہیں ہوتی۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ منی اگر نجس نہیں ہوتی تو اسے کھرچتے کیوں ہیں اور صاف کیوں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اسی طرح ہے جیسے تھوک' ناک کے مواد اور مٹی کو صفائی کے نقطہ نظر سے صاف کیا جاتا ہے' اس لیے نہیں کہ یہ اشیاء نجس ہوتی ہیں۔(۱)

احناف اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ منی نجس ہوتی ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے یا کسی اور چیز پر لگی ہوئی منی اگر خشک ہو جائے تو اسے کھرچ دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ جب کہ تر منی کی ناپاکی دور کرنے کے لیے اسے دھونا ضروری ہے۔ امام مالک کھرچنے کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ فرماتے ہیں کہ دیگر نجاستوں کی طرح منی کی تطہیر میں بھی اہل مدینہ کا عمل یہ تھا کہ وہ اسے دھوتے تھے۔ ان حضرات نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

"عن عائشةؓ قالت: كنت اغسل الجنابة من ثوب النبی صلى الله عليه وسلم فيخرج الى الصلوة فان بقع الماء فی ثوبه"(۲)

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنابت والے کپڑے کو دھو دیا کرتی تھی پھر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے اور آپ کے کپڑے میں پانی کی تری کے نشان باقی ہوتے تھے)۔

"عن عمار قال: مربی رسول الله وانا اسقی راحلة لی فی ركوةاذ تنخمت فا صابت نخامتی ثوبی فاقبلت اغسلها فقال يا عمار ما نخا متك ولادموعك الا بمنزلة الماء الذی فی ركوتك انما يغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمنی والدم والقی"(۳)

(حضرت عمارؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس سے گزرے اور میں ایک برتن میں اپنی سواری کو پانی پلا رہا تھا۔ اسی وقت مجھے چھینک آئی تو میرا بلغم میرے کپڑے کو لگ گیا چنانچہ میں اسے دھونے لگا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے عمارؓ تیرا بلغم اور آنسو اس برتن میں موجود

---

(۱) الام (۱:۵۵) (۲) صحیح بخاری کتاب الوضوء

(۳) دار قطنی نے اسے نقل کیا ہے۔ اسے ثابت ابن حماد نے روایت کیا ہے۔ جو بہت کمزور راوی ہیں۔ دیکھئے نصب الرایہ (۱:۲۱۱)

پانی کی طرح (پاک) ہیں۔ کپڑے کو پاک کرنے کے لیے محض پانچ چیزوں کا دھونا ضروری ہے یعنی پیشاب' پاخانہ' منی' خون اور قے"۔

احناف نے خشک منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کرنے کے لیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

"عن النبیؐ انه قال لعائشه اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا"(۱)

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: اے عائشہ اگر منی تر ہو تو اسے دھودیا کرو اور اگر خشک ہو تو کھرچ دیا کرو)۔

(۱) شرح الکنز للزیلعی (۱:۷۱)

ساتواں سبب

کسی مسئلہ میں نص کا نہ ہونا

جب کسی مسئلہ میں کتاب اللہ یا سنت رسول کا کوئی صریح حکم موجود نہ ہو' تو یہ بھی فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب بن جاتا ہے۔ چونکہ یہ ثابت شدہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے تھے تو اس وقت بھی کچھ مسائل ایسے تھے جن کی صراحت کتاب و سنت میں موجود نہیں تھی۔ واضح بات ہے کہ منصوص احکام محدود ہیں اور مسائل بے شمار ہیں۔ ان میں بعض ایک جیسے ہیں اور بعض مختلف قسم کے۔ کبھی کوئی ایسا نیا مسئلہ سامنے آتا جس کی نظیر دور رسالت میں بھی مل جاتی ہے تو اس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کی کوئی نظیر دور رسالت میں بھی نہیں ملتی۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ اکابر اور فقہاء صحابہ کرام کو جمع کر لیا کرتے تھے۔ جب کبھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو ان حضرات سے مشورہ فرماتے' ہر ایک اپنی رائے دیتا یہاں تک وہ کسی نتیجہ پر پہنچ جاتے اور فیصلہ صادر فرما دیتے خواہ یہ فیصلہ قیاس سے ہوتا یا کسی اور مصلحت کی بنیاد پر یا کسی اور دلیل کی بنیاد پر' بہر حال جب یہ فقہاء صحابہ کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو فیصلہ دے دیا جاتا۔

میمون بن مہران روایت کرتے ہیں کہ : حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو وہ سب سے پہلے اس کا حل کتاب اللہ میں تلاش کرتے' اگر کتاب اللہ سے نہ ملتا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث علم میں ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے' اور جب کوئی حدیث بھی علم میں نہ ہوتی تو دیگر مسلمانوں سے دریافت کرتے اور فرماتے کہ میرے سامنے یہ مسئلہ پیش ہوا ہے کیا آپ میں سے کسی کے علم میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں کوئی حکم دیا ہو۔ بسا اوقات حاضرین میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی جو یہ گواہی دیتے کہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلے کا یہ حکم اس طرح منقول ہے۔ ابو بکر صدیقؓ فرماتے ''تمام تعریفیں اس رب کریم کے لیے ہیں جس نے ہم میں ایسے لوگ پیدا کئے جنہوں نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کو یاد رکھا''۔ اگر سنت رسول میں حل نہ ملتا تو کبار صحابہ اور فقہاء کرام کو جمع کر کے مشورہ کرتے' جب سب کسی معاملہ پر متفق ہو جاتے تو حضرت ابو بکرؓ فیصلہ دیتے۔(۱) یہی وجہ ہے کہ کسی مسئلہ میں ''نص'' نہ ملنے کی وجہ سے بھی بہت سے مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور یہی نکتہ اختلاف کا ایک بڑا سبب رہا ہے۔ ان اختلافات میں سے چند ایک ہم یہاں بطور نمونہ ذکر کرتے ہیں :

---

(۱) اختلاف الفقہاء' استاذ علی الخفیف (۱۷)

۱۔ بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کا مسئلہ

صحابہ کرام کو یہ مسئلہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد پیش آیا اور چونکہ اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ یا حکم لوگوں کو معلوم نہیں تھا اس لئے مختلف آراء سامنے آئیں اور اختلاف اس قدر شدید ہو گیا کہ حضرت عمرؓ منبر پر کھڑے ہو کر یہ بات کہنے پر مجبور ہو گئے ": اے لوگو! کاش کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے جانے سے پہلے تین چیزوں کی ہمارے لیے صراحت کر جاتے۔ وہ یہ ہیں :

کلالہ، دادا (دادا کی میراث) اور سود کے دروازے (بعض پہلو اور مسائل)(۱) اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے دو مختلف نقطہ ہائے نظر سامنے آئے اور ہر رائے کو صحابہ کرام کے ایک فریق نے اختیار کیا۔ ہر فریق کی دلیل کو میراث کا قابل اعتبار سبب تصور کیا جا سکتا ہے۔ ایک فریق نے میت سے قرابت اور دوسرے نے جزئیت کو سبب قرار دیا۔

پہلا نقطہ نظر : حضرت ابو بکرؓ، حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن زبیرؓ حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عمرؓ کی ابتدائی رائے اور صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا مسلک یہ تھا کہ بھائیوں کے مقابلہ میں دادا میراث کا زیادہ حقدار ہے۔ کیونکہ جب باپ موجود ہو تو ان میں سے کسی کو بھی میراث میں حصہ نہیں ملتا۔ وجہ یہ ہے کہ دادا میت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دادا بہ منزلہ باپ کے ہے اور باپ کی موجودگی میں بھائی محروم رہتے ہیں۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں دادا کو "باپ" سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ ارشاد ربانی ہے :

"ملة ابیكم ابراهیم" (الحج : ۷۸) (تمہارے باپ ابراہیم کا دین)

دوسرا نقطہ نظر : حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، زید ابن ثابتؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ کا مسلک یہ ہے کہ میت کے بھائی اور دادا دونوں کو حصہ ملے گا۔ کیونکہ قرابت کے لحاظ سے یہ دونوں فریق برابر ہیں۔ اور میت سے دونوں کا تعلق باپ کی طرف سے ہے۔

حضرت علیؓ نے دادا کو ایک بڑی نہر سے تشبیہ دی (۲) اور باپ کو اس چھوٹی نہر کے ساتھ جو اس

---

(۱) تاریخ الفقہ الاسلامی، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ بحوالہ سنن بیہقی (۵۹)

(۲) میراث کے بارے میں دنیا کے نظام ہائے قانون میں دو تصورات پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی مثال ایک پتھر کی سی ہے کہ اگر اسے پھینکا جائے تو نیچے ہی جاتا ہے ۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ میراث اصل کی طرف لوٹتی ہے اور جد اصل ہے ان دونوں تمثیلات میں ان دونوں تصورات کی عکاسی ہے (۔ مترجم)

بڑی نہر سے نکلتی ہے' اور میت اور اس کے بھائیوں کو ان چھوٹی نالیوں سے جو چھوٹی نہر سے نکلتی ہیں۔ اب یہ چھوٹی نالیاں ایک دوسرے کے زیادہ قریب ہوتی ہیں اگر ان چھوٹی نالیوں میں سے کوئی نالی بند ہو تو پانی دوسری نالی میں چلا جاتا ہے' واپس چھوٹی نہر میں نہیں جاتا (جس سے مراد باپ ہے جو پہلے ہی مر چکا ہے۔ کیونکہ مسئلہ اخ مع الجد کا ہے) اور یہ بڑی نہر میں جائے گا جو جد ہے۔

زید ابن ثابتؓ نے دادا کو درخت کی جڑوں اور تنے سے تشبیہ دی ہے۔ جب کہ باپ کو اس کی بڑی ڈالی سے اور بھائیوں کو اس سے مزید پھوٹنے والی ٹہنیوں سے' جس طرح درخت کی ایک ٹہنی کاٹ دی جائے تو کٹی ہوئی ٹہنی کی خوراک دوسری چوس لیتی ہے اور وہ خوراک واپس تنے کی طرف نہیں لوٹتی۔ اس طرح میت سے اس کے بھائی دادا کے مقابلے میں حصہ پائیں گے۔ (۱)

صحابہ کی طرح بعد میں فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ بنابر اصح روایت' امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو میراث میں حصہ ملے گا۔ اگرچہ مقدار اور کیفیت تقسیم میں ان کے درمیان اختلافات ہیں۔ ان کے پاس درج ذیل دلائل ہیں:

۱۔ بھائی بیٹے کی طرح بہن کا عصبہ ہوتا ہے' بخلاف دادا کے کہ وہ ایسا نہیں ہوتا۔ تو بھائی کا میراث پانا زیادہ قوی ہے بہ نسبت دادا کے۔

۲۔ بہن بھائی ذوی الفروض اور عصبہ کی حیثیت سے اولاد کی میراث کے حساب سے حصہ پاتے ہیں جب کہ دادا کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہے۔

۳۔ بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا باپ کا باپ ہے۔ بیٹا ہونا باپ ہونے سے زیادہ قوی بات ہے۔ دلیل یہ ہے بیٹا یا پوتا موجود ہو تو باپ کے عصبہ محروم ہو جاتے ہیں خواہ وہ بیٹا کتنا ہی نیچے ہو۔

امام ابو حنیفہؒ امام زفرؒ حسن بن زیادؒ داؤدؒ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) کا مسلک یہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں انہیں کچھ نہیں ملتا۔ ان حضرات کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ بھائیوں کو محروم کرنے سے پوتے کی حیثیت بیٹے کی بن جاتی ہے تو دادا کی حیثیت باپ کی ہونی چاہئے' یہ توجیہ ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

۲۔ بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قوی ہے' کیونکہ وہ میراث میں بھی شریک ہے اور نکاح اور مال وغیرہ کی ولایت میں وہ منفرد ہے۔

---

(۱) نیل الاوطار (۶:۶۱)

۳۔ بیٹا بھائیوں کو محروم کر دیتا ہے لیکن دادا کو محروم نہیں کر سکتا۔

۴۔ دادا کی موجودگی میں ماں شریک بھائی بالاتفاق محروم ہونگے جس طرح باپ کی موجودگی میں ماں شریک بھائی محروم ہوتے ہیں۔ اگر دادا حقیقی بھائی کے قائم مقام ہو جائے تو وہ ماں شریک بھائیوں کو محروم نہیں کرے گا۔ اور اگر حقیقی بھائی دادا کے قائم مقام ہو جائے تو چاہیے کہ وہ دادا کی طرح ماں شریک بھائیوں کو محروم کر لے۔ پس جنہوں نے دادا کو بھائی کی مثل قرار دیا ہے در حقیقت انہوں نے اس تضاد کا خیال نہیں کیا۔

۵۔ اللہ نے قرآن مقدس میں "جد" کے لئے صرف "اب" کا لفظ استعمال کیا ہے مثلاً "ملة ابیکم ابراھیم" (تمہارے باپ ابراہیم کا دین) "واتبعت ملة آبائی ابراھیم واسحق و یعقوب" (میں نے اپنے باپ ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کے دین کی پیروی کی ہے) "وکان ابوھم صالحا" (اور ان دونوں کا باپ ایک صالح آدمی تھا)۔

۶۔ دادا یا تو حقیقی بھائی کی طرح ہے یا باپ شریک بھائی کی طرح یا دونوں سے زیادہ مرتبہ والا یا دونوں سے کم مرتبہ والا۔ اگر حقیقی بھائی کی طرح ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کی وجہ سے باپ شریک بھائی محروم رہے اور اگر باپ شریک بھائی کی طرح ہو تو لازم آتا ہے کہ حقیقی بھائی اسے محروم کر دے اور ان دونوں سے مرتبہ میں کم ہو تو لازم آتا ہے کہ دونوں کی وجہ سے وہ خود محروم رہے۔ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں تو لازم آتا ہے کہ مرتبہ میں ان دونوں سے برتر ہو۔(۱)

امام شافعیؒ نے اس مسئلہ میں اپنی کتاب "الرسالہ" میں مباحثہ کی شکل میں گفتگو کی ہے ۔ جس میں اپنے مسلک کی تائید اور فریق مخالف کے مسلک کا رد ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

"اس نے کہا : تم کس طرح بھائیوں کو دادا کی موجودگی میں حصہ دلاتے ہو۔ آیا کتاب اللہ یا سنت رسول میں کوئی دلیل ہے۔

میں نے جواباً کہا : کتاب اللہ یا سنت رسول میں اس کی صراحت میرے علم میں نہیں ہے۔

اس نے کہا : اس مسئلہ میں آثار صحابہ برابر برابر ہیں اور ان دلائل کے ساتھ اگر قیاس کو شامل کیا جائے تو دادا کو حصہ ملتا ہے اور بھائی محروم رہتے ہیں۔ میں نے پوچھا دلائل کہاں ہیں۔

اس نے کہا : جب میں نے دیکھا باپ کا لفظ دادا کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور تم بھی ۱/۶ سے کم حصہ نہیں دیتے تو یہ سب احکام باپ کے ہیں۔

---

(۱) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض (۱ : ۱۵۷)

میں نے اسے کہا : صرف باپ کا لفظ دادا کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ہم اسے حصہ دار نہیں ٹھہراتے۔

اس نے کہا : وہ کیسے۔

میں نے کہا : مجھے معلوم ہے بعض صورتوں میں "اب" کا لفظ "جد" کے لئے آیا ہے ۔ لیکن پھر بھی وہ وارث نہیں بنتا۔

اس نے کہا : وہ کہاں ہے۔

میں نے کہا : کہ جب باپ زندہ ہو تو باپ اس وقت بھی دادا اور حضرت آدم علیہ السلام تک تمام لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے ۔ حالانکہ دادا اس صورت میں محروم رہتا ہے۔ اسی طرح جب وہ غلام ہو' کافر ہو یا قاتل ہو تو ان تمام صورتوں میں لفظ "اب" "جد" کے لئے بولا جاسکتا ہے مگر "جد" وارث نہیں بنتا۔ اگر صرف نام کافی ہوتا تو لازماً مذکورہ صورتوں میں دادا وراثت میں حصہ دار ہوتا اور اگر ہم نے ماں شریک بھائیوں کو محروم قرار دیا ہے تو اس کی وجہ حدیث ہے۔ صرف لفظ اب کے معنی میں استعمال پر اکتفاء نہیں کیا ہے۔

اور اگر ہم نے ۴/ ۱ سے اسکے حصے میں کمی نہیں کی تو ہم دادی کے حصے میں بھی ۶/ ۱ سے کم نہیں کرتے۔ ہم نے ان مسائل میں آثار کی پیروی کی ۔ یہ چیز بنیاد نہیں بن سکتی کہ چونکہ "جد" کا حکم معنا "باپ کا ہے اس لئے دادا ہر لحاظ سے باپ کی طرح ہے۔ اگر بات یہی ہوتی کہ دادا بعض امور میں باپ کے معنی میں ہونے کی وجہ سے تمام مسائل میں باپ ہی کا حکم رکھتا ہے تو بھتیجی بھی حکم میں اس کے موافق ہوگی۔ کیونکہ ہمارے نزدیک ماں شریک بھائی محروم رہیں گے اور دادی کا بھی وہی حکم ہے جو ان ماں شریک بھائیوں کا ہے اس لئے ہم ۱/۶ سے کم حصہ نہیں دلاتے۔

اس نے کہا : تمہارے پاس ہمارے اس موقف کو ترک کرنے کی کیا دلیل ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائی محروم ہوتے ہیں۔

میں نے کہا : تمہارے موقف کا قیاس سے بعید ہونا ہی دلیل ہے۔

اس نے کہا : ہم بھی تو قیاس ہی کرتے ہیں۔

میں نے پوچھا : کیا خیال ہے۔ دادا اور بھائی میں سے کسی ایک کا قرابت بعینہ یا قرابت بغیرہ کا تعلق ہے۔

میں نے کہا : کیا صورت حال یہ نہیں ہے کہ دادا کہتا ہے میں میت کے باپ کا باپ ہوں اور بھائی کہتا

ہے میں میت کے باپ کا بیٹا ہوں۔

میں نے کہا: دونوں کا تعلق باپ کی قرابت کی وجہ سے ہے مگر اپنے اپنے مقام کے لحاظ سے ہے۔

اس نے کہا۔ ہاں۔ میں نے کہا اگر آپ میت کو باپ قرار دیں اور اس نے ورثاء میں باپ اور بیٹا چھوڑے ہوں، تو میراث دونوں میں کس طرح تقسیم ہو گی۔

اس نے کہا: بیٹے کو ۶/ ۵ اور باپ کو ۶/ ۱ ملے گا۔

میں نے کہا: معلوم ہوا کہ بیٹا باپ سے میراث میں زیادہ حقدار ہے کیونکہ باپ سے اس کا حصہ زیادہ ہے۔ اور یہ بھائی باپ کی قرابت داری ہی کی وجہ سے میراث لیتا ہے اور دادا اسی باپ کا باپ ہے اور وہ بھی اسی قرابت کی وجہ سے میراث لیتا ہے۔ لہذا اس بھائی کا تعلق قرابت دادا کے تعلق قرابت سے زیادہ قوی ہو گا۔ تو آپ دادا کی موجودگی میں بھائی کو کیسے محروم کرتے ہیں۔ اگر ان میں سے ایک کی موجودگی میں دوسرا محروم ہوتا تو بھائی کی موجودگی میں دادا محروم ہوتا کیونکہ زیادہ قرابت کی وجہ سے بھائی زیادہ میراث کا حقدار ہے یا پھر آپ دادا کے لئے چھٹا حصہ اور بھائی کے لئے ۶/ ۵ حصہ رکھیں۔ اس نے کہا! تو پھر آپ یہ مسلک کیوں اختیار نہیں کرتے۔

میں نے جواب دیا:

اختلاف رائے رکھنے والے تمام اس بات پر متفق ہیں کہ دادا کو بھائی کی موجودگی میں بھائی جتنا حصہ ملے گا یا اس سے بھی زیادہ، تو میرے لئے بھی اس میں اختلاف مناسب نہیں تھا اور نہ ہی قیاس کو اختیار کر سکتا تھا حالانکہ قیاس سے یہ مشکل حل ہو سکتی تھی۔

میں نے یہ مسئلہ اس طرح حل کیا کہ دادا کی موجودگی میں بھائی کا حصہ بھی ثابت کیا اور یہ ان دونوں آراء سے بہتر ہے جس کے دلائل میں بیان کر چکا ہوں ۔ اور ان دلائل کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے۔ اور قدیم و جدید جمہور فقہاء کی بھی وہی رائے ہے جو میری ہے۔۔۔ جب کہ کتاب اللہ میں بھائیوں کی میراث کا ذکر ہے لیکن دادا کی میراث بیان نہیں ہوئی ہے ۔ اس طرح بھائیوں کی میراث دادا کی میراث کے مقابلہ میں سنت سے بھی زیادہ قوی دلیل سے ثابت ہے۔(۱)

---

(۱) الرسالہ (۵۹۱۔۔۔۵۹۶)

(ب) وہ مطلقہ جس سے دوران عدت دوسرا شوہر نکاح کے بعد جماع کر لے' اس سے نکاح کی دائمی حرمت کا بیان :

حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ایک عورت نے دوران عدت شادی کر لی تو حضرت عمرؓ نے درے لگائے اور انکے درمیان تفریق کر دی۔ آپؓ نے فرمایا جو عورت دوران عدت نکاح کرے اور شوہر ثانی سے جماع نہ کیا ہو تو ان کے درمیان تفریق کرادی جائے اور پہلے شوہر کی بقیہ عدت گزرے۔ پھر اس سے جو نکاح کرنا چاہتا ہے وہ پیغام نکاح بھیج سکتا ہے۔ البتہ اگر جماع بھی کر لیا تو دونوں میں تفریق کی جائے گی پھر عورت پہلے شوہر کی بقیہ عدت گزارے گی اور پھر دوسرے شوہر کی عدت گزارے گی اور پھر یہ شوہر اس سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

حضرت علیؓ کا موقف یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جب پہلے خاوند کی عدت ختم ہو جائے گی تو عورت سے دوسرا چاہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ چنانچہ وہ عورت جس سے دوران عدت نکاح کیا گیا ہو اور دوسرے شوہر نے عدت کے دوران جماع بھی کر لیا ہو تو اس شوہر کے ساتھ مذکورہ عورت کے نکاح کی ابدی حرمت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

کسی ایک فریق کے پاس کتاب وسنت کی کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اسکی تائید کرے۔ البتہ حضرت عمرؓ ایسے شوہر کے خلاف تادیبی کاروائی کے طور پر فیصلہ دیتے ہیں کہ وہ عورت جس سے دوران عدت نکاح و مباشرت کی گئی ہے' تفریق کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے شوہر ثانی کے لئے حرام ہو جائے گی۔

جب کہ حضرت علیؓ عموم کا اعتبار کرتے ہیں کہ چونکہ پہلے شوہر کی عدت ختم ہونے کے بعد وہ کسی سے بھی نکاح کر سکتی ہے لٰہذا دوران عدت نکاح کرنے والے سے بھی نکاح کر سکتی ہے۔(۱)

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف کی تفصیل قول صحابی کے حجت ہونے کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(ج) ایک سے زیادہ لوگوں کی طرف سے کسی شخص کا قتل

ہمیں ایسی کوئی بات نہیں پہنچی ہے کہ عہد رسالت میں چند افراد نے مل کر کسی فرد کو قتل کیا ہو اور پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی فیصلہ صادر فرمایا ہو۔

البتہ ہمیں اتنا معلوم ہے کہ اس نوعیت کا پہلا واقعہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں پیش آیا۔ اس

---

(۱) الام (۵ : ۲۱۴)

مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہی واقعہ ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ مقام صنعاء میں ایک عورت کا شوہر گم ہو گیا۔ وہ بیوی کے ہاں دوسری بیوی سے پیدا ہونے والا بچہ بھی چھوڑ گیا' خاوند کے غائب ہونے کے بعد اس عورت نے کسی سے دوستی کر لی۔ عورت نے اپنے آشنا سے کہا کہ اس لڑکے کو قتل کر دو ' یہ ہماری رسوائی کا باعث بنے گا۔ لیکن اس نے انکار کر دیا۔ عورت نے آشنا سے دوستی کرنے سے انکار کر دیا جس پر اس نے بات مان لی۔ تو اس طرح اس لڑکے کو قتل کرنے پر عورت' اس کا خادم ' اس کا دوست اور ایک دوسرا شخص متفق ہو گئے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس کے اعضاء کاٹ کر اور چمڑے کے ایک برتن میں ڈال کر شہر کے مضافات میں واقع ایک کنوئیں میں پھینک دیئے۔ کنواں پانی نہ ہونے کی وجہ سے خشک تھا۔ جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا تو عورت کا آشنا گرفتار کر لیا گیا اور اس نے اقبال جرم بھی کر لیا۔ اس طرح دیگر لوگوں نے بھی اپنے جرم کا اعتراف کر لیا۔ صنعاء کے امیر یعلیؓ نے اس ساری صورت حال سے حضرت عمرؓ کو مطلع کیا' چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان تمام افراد کو قتل کرنے کا حکم صادر کیا اور فرمایا اگر تمام اہل صنعاء مل کر بھی قتل کرتے تو تب بھی میں ان سب کے قتل کا حکم دیتا۔ حضرت علیؓ' مغیرہ بن شعبہؓ' ابن عباسؓ' سعید ابن مسیبؒ' حسن بصریؒ' عطاءؒ اور قتادہ بھی حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ اور ابو ثورؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

ابن زبیرؓ کا موقف مختلف ہے۔ ابن زبیرؓ کا فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی صورت حال میں دیت دی جائے گی۔ یہی رائے امام زہریؒ' ربیعہ الرائےؒ اور ابن منذرؒ کی ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔(۱)

اختلاف کا سبب

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس نص نہیں ہے اور شریعت کی روح کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر ایک نے رائے دی ہے۔

(۸) اصولی قواعد میں اختلاف

اصولی قواعد سے مراد وہ بنیادی قواعد ہیں جنہیں مسائل کے استنباط کے وقت ایک مجتہد مد نظر رکھتا ہے اور انہی قواعد پر وہ اپنے مسلک کی تعمیر کرتا ہے۔ اور مجتہد جب کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انہیں قواعد کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے۔۔۔۔ شیخ محمد ابو زہرہ فقہی قواعد اور اصولی قواعد میں فرق بیان کرتے۔

---

(۱) المغنی' ابن قدامہ (۸ : ۲۶۸ ') سبل السلام ' الصنعانی (۳ : ۲۴۳)

ہوئے فرماتے ہیں :

"فقہی قواعد اور علم الاصول میں فرق یہ ہے کہ علم الاصول میں اس منہج اور طریقہ کی نشاندہی کی جاتی ہے جس کی مجتہد رعایت کرتا ہے۔ یعنی علم الاصول وہ قانون ہے جس کا ایک فقیہ اس لئے التزام کرتا ہے کہ وہ مسائل کے استنباط میں غلطی سے بچ سکے۔

فقہی قواعد احکام کے اس مجموعے کا نام ہے جس میں ایک جیسے مسائل ہوں اور ایک قیاس کے تحت جمع ہو سکتے ہوں اور کسی ایک فقہی ضابطہ میں انھیں مربوط کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً شریعت میں ملکیت' ضمان' فسخ اور مختلف قسم کے اختیارات کے قواعد۔ یہ قواعد مختلف جزئی احکام کا نتیجہ ہیں۔ ایک مجتہد بہت سے متفرق مسائل کو جمع کر کے ایک ضابطہ سے مربوط کر دیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں ایک فقہی قاعدہ مل جاتا ہے جس کے ذریعہ فیصلہ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں آپ درج ذیل کتب دیکھ سکتے ہیں :

عزالدین ابن عبدالسلام کی "قواعد الاحکام" قرافی مالکی کی "الفروق" ابن نجیم حنفی کی " الاشباہ والنظائر" ابن جزی مالکی کی "القوانین" تبصرۃ الحکام اور ابن رجب کی "قواعد" جس میں حنبلی مسلک کے متفرق فروعی مسائل کو یکجا کر دیا گیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان قواعد کا مطالعہ در حقیقت فقہ کا مطالعہ ہے نہ کہ اصول فقہ کا۔ ان قواعد میں فقہی احکام میں مماثلت رکھنے والے مسائل کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ یہ تینوں مراتب جن کا مدار ایک دوسرے پر ہے' ایسی ہی ترتیب سے ذکر کریں گے۔

اصول فقہ فروعی مسائل کے استنباط کی اساس ہے

جب مختلف فقہی مجموعے یکجا ہو جاتے ہیں تو فروعات میں ربط پیدا کرنے اور ان کو ایک جامع و عام قاعدہ کے ضمن میں بدلنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اور یہ اصولی قواعد کے تحت آ جاتے ہیں۔ اور یہی فقہی نظریات کہلاتے ہیں۔ (۱)

ہماری نظر میں ان اصولی قواعد کا اختلاف فروعات میں اختلافات کی وجہ سے ہے۔ (یعنی فقہاء نے پہلے جزئیات طے کیں اور پھر ان سے قواعد کلیہ کا استخراج کیا) اگرچہ ہمیں اس کی اہمیت کا احساس نہ ہو لیکن یہ اہم ترین سبب ہے۔

آئندہ ابواب میں اسی بات پر ہماری بحث کا دارومدار ہے جس میں اس بات کی وضاحت کی جائے گی کہ اصولی قواعد کا اثر فقہی اختلافات میں کہاں کہاں پڑتا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اس بات کی توفیق عطا فرمائے کہ ہم اس موضوع کا حق ادا کر سکیں۔

---

(۱) اصول الفقہ' ابو زہرۃ (۹ : ۱۰)

پہلا باب

ان اصولی قواعد سے بحث جن میں احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے بیان کیے گئے ہیں' اس باب میں درج ذیل مباحث ہیں :

فہرست مباحث

ا۔ اصولی قواعد کا ارتقاء

جس طرح کسی عمارت کی بنیادیں پہلے ڈالی جاتی ہیں اور عمارت کی تعمیر بعد میں کی جاتی ہے' بعینہ اسی طرح منطقی ترتیب اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وجود کے لحاظ سے یہ اصولی قواعد فقہ پر مقدم ہوں کیونکہ کسی بھی مضبوط عمارت کے لئے مضبوط بنیادوں کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

امر واقع یہی ہے کہ اصولی قواعد فقہ سے پہلے بھی موجود تھے اور انہی قواعد کی بنیاد پر فقہاء صحابہ کرام اور دیگر مجتہدین احکام معلوم کرتے تھے' بوقت استنباط ان سے کام لیتے اور انہیں مدنظر رکھتے تھے۔

اگرچہ یہ قواعد باضابطہ کتابوں میں مدون شکل میں موجود نہیں تھے کہ ان پر "معلوم اصول فقہ" کا اطلاق کیا جاتا۔ شراب پینے کی سزا کے بارے میں جب ہم حضرت علیؓ کا یہ قول سنتے ہیں کہ "جب شراب پینے والا شراب پیتا ہے تو بے ہودہ باتیں کرتا ہے اور ان بےہودہ باتوں میں جھوٹے الزامات بھی لگاتا ہے۔ اس لئے شرابی کو حد قذف کی سزا دی جائے" تو حضرت علیؓ کی اس رائے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انہوں نے یہاں قواعد اصولیہ کا "سد الذرائع" یا "انجام کے اعتبار سے حکم" لگانے کا قاعدہ اختیار کیا ہے۔

اسی طرح عبداللہ ابن مسعودؓ اس حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں درج ذیل آیت سے استدلال کر کے فیصلہ دیتے ہیں جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو:

" واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن" (الطلاق : ۴)

عبداللہ ابن مسعودؓ نے مذکورہ آیت سے استدلال کرتے وقت فرمایا تھا "میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورہ نساء بڑی سورہ نساء کے بعد نازل ہوئی یعنی سورہ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ سورہ بقرہ میں یہ حکم اس طرح بیان کیا گیا ہے:

"والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعه اشهر وعشرا"

(البقرہ : ۲۳۴)

(تم میں سے جو لوگ مر جائیں' انکے پیچھے انکی بیویاں زندہ ہوں' تو وہ اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔

یہاں عبداللہ ابن مسعودؓ نے اصول کے ایک قاعدہ کو اختیار کیا ہے کہ "بعد میں آنے والا حکم پہلے حکم کو منسوخ کر دیتا ہے یا اس میں تخصیص کر دیتا ہے" یہ علم اصول کا ایک اہم قاعدہ ہے۔ اسی طرح عراق کی مفتوحہ زمینوں کے متعلق حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا تھا کہ زمین کاشتکاروں کے ہاتھ میں رہے اور کاشتکاروں پر خراج عائد کر دیا جائے اور انکی زمینوں پر بھی خراج لگا دیا جائے۔ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے "میری رائے یہ ہے کہ

زمینوں کو سرکاری ملکیت قرار دوں اور زمینیں کاشتکاروں کے پاس رہیں اور زمین پر خراج عائد کر دوں اور ان کا شتکاروں پر فی کس جزیہ مقرر کر دوں جسے وہ ادا کرتے رہیں۔ اس طرح یہ جزیہ اور خراج مسلمانوں کے لئے ایک مستقل مال فے کا کام کرے گا جس کی آمدنی میں فوجی، کم سن افراد اور آنے والی نسلیں حصہ دار ہونگی، دیکھئے ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے بہر حال کچھ لوگوں کو تعینات کرنا ہے جو مستقلا" وہاں رہیں، یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام، الجزیرہ، کوفہ، مصر۔ ان میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنا اور ان کو وظائف دیتے رہنا ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ اگر یہ زمین اور کاشتکار تقسیم کر دیئے جائیں تو ان لوگوں کو کہاں سے دیا جائے گا"۔

حضرت عمرؓ نے اپنی رائے کی بنیاد "علت مصلحت" پر رکھی جو کہ قواعد اصولیہ کا ایک قاعدہ ہے۔ گو کہ بعد میں انہیں کتاب اللہ سے بھی راہنمائی مل گئی تھی۔

حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ جس میں ایک مقتول کے قصاص میں قاتلوں کی پوری جماعت سے قصاص لیا گیا اور دوسرا یہ فیصلہ کہ ایک لفظ سے تین طلاق دینے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں" بھی اس کی واضح مثالیں ہیں۔ ان واقعات اور مثالوں سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ فقہاء صحابہ کرام مسائل کا استنباط قواعد ہی کی بنیاد پر کرتے تھے، البتہ کبھی اس قاعدہ کی طرف منسوب کرتے تھے اور کبھی نہیں کرتے تھے۔(۱)

اصول فقہ میں سب سے پہلی تالیف

ہر صاحب مذہب کے کچھ قواعد ہیں جس پر اس نے اپنی فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور یہ بات بھی ہم جانتے ہیں کہ اصول فقہ کے قواعد کی معرفت کسی ایک صاحب مذہب مثلاً ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، کسی اور امام پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے الگ قواعد ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس فن میں سب سے پہلے مرتب اور منظم شکل میں امام شافعیؒ نے کتاب لکھی جس کا نام "الرسالہ" ہے۔ اگرچہ بعض علماء اس فن میں امام شافعیؒ کی سبقت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اور اسکی نسبت دوسروں کی طرف کرتے ہیں۔

بعض احناف کا دعوی ہے کہ اس فن میں سب سے پہلی تالیف امام ابو حنیفہؒ کی ہے۔

محقق ابو الوفاء افغانی رئیس اللجنۃ العلمیہ لاحیاء المعارف النعمانیہ اپنی کتاب اصول سرخسی کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں: ہمارے علم کے مطابق علم الاصول میں سب سے پہلی تصنیف امام الائمہ، سراج الامہ ابو حنیفہؒ کی ہے انہوں نے اپنی کتاب "کتاب الرائی" میں استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں، جسے آپ کے تلامذہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے پڑھا اور پھر امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "الرسالہ" تصنیف کی۔(۲)

---

(۱) اصول الفقہ، محمد ابو زہرہ (۱۱)   (۲) مقد اصول سرخسی (۱: ۳)

شیعہ امامیہ کا دعوی ہے کہ علم الاصول کے مدون اول امام محمد الباقر بن علی زین العابدین ہیں اور ان کے بعد ان کے بیٹے امام جعفر صادق ہیں۔

آیہ اللہ سید حسن صدر لکھتے ہیں: معلوم ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے جس نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا' وہ امام ابو جعفر محمد الباقر اور ان کے بعد ان کے فرزند امام جعفر صادق ہیں۔ ان حضرات نے اپنے تلامذہ کو یہ قواعد لکھوائے جسے متاخرین نے مصنفین کی طرز پر ترتیب دیا اور مسائل اکٹھے کیئے۔ یہ قواعد مستند اور متصل سند سے پہنچے ہیں۔

شیخ ابو زھرہ نے ان حضرات کے دعوی کو ایک مباحثہ کا رنگ دیا اور کہا کہ یہ ایک ہلکا سا مباحثہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ہم اس عظیم الشان فقیہ سے اس سلسلہ میں تھوڑا سا مباحثہ کرتے ہیں۔ یہ مناقشہ اور گفتگو ان دونوں ائمہ کی طرف ان قواعد کی اصل نسبت میں نہیں ہے۔ گفتگو اس چیز میں ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے۔ دعوی یہ ہے کہ ان ائمہ نے لکھوایا اور یہ بات نہیں کہی کہ انہوں نے کوئی تصنیف چھوڑی۔ ہمارے گفتگو اس کے متعلق ہے کہ امام شافعیؒ کو تصنیف کے اعتبار سے سبقت حاصل ہے اور انہوں نے ان طریقوں کے بیان میں مستقل کتاب لکھی ہے۔ اس عظیم الشان فقیہ نے اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ اس فن میں ان ائمہ کی کوئی مستقل کتاب ہے خواہ املاء کرائی ہو یا لکھی ہو۔ ان دو ائمہ کی طرف قواعد کی نسبت بعینہ اسی طرح ہے جس طرح احناف اپنے اصولی قواعد کی نسبت حنفی ائمہ مذہب کی طرف اقوال کے طور پر کرتے ہیں' مثلاً حنفی علماء کا کہنا ہے کہ:

"عام کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی رائے یہ ہے کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ عام میں تخصیص نہیں کی جا سکتی جب تک کہ مخصص مستقل نہ ہو اور زمانہ کے اعتبار سے عام سے ملا ہو نہ ہو وغیرہ"۔ یہ اقوال ائمہ سے منقول ہیں اور انہیں فروعی مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے۔

اسی طرح سید حسن صدر نے بھی اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ امام باقر یا جعفر صادق کی کوئی تصنیف ہے بلکہ غیر مرتب املاء کا دعوی کیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں ائمہ کو فطری اعتبار سے امام شافعیؒ پر فوقیت حاصل ہے۔ تو اس کی وضاحت ہم پہلے ہی کر چکے ہیں کہ قواعد کے یہ مختلف طریقے صحابہ' تابعین اور دیگر فقہاء کے ذہنوں میں پہلے ہی موجود تھے اور بعض فقہاء بوقت استعمال ذکر بھی کر دیتے تھے۔ اور ان کی فقہ کی بنیاد وہی طریقے ہیں۔ اگر امام جعفر نے اپنے بعض ساتھیوں کو یہ قواعد تحریر کرائے ہیں اور انہوں نے اس کے بعد ان کو ترتیب دیا اور ابواب کی شکل دی تو امام جعفر اور ان کے والد گرامی کا دور مجموعی لحاظ سے مختلف

مکاتب فکر کے نقطہ نظر سے ایک خاص منہج اختیار کرنے کا دور تھا۔ کیونکہ اس دور میں فقہی مدارس اپنے اپنے مناہج کے اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ ہو چکے تھے۔

جب ان دونوں ائمہ حضرات کی باضابطہ کوئی کتاب نہیں ہے تو انہیں بھی امام شافعی پر تصنیف کے اعتبار سے سبقت حاصل نہیں ہے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اس فن کے ابواب کو ترتیب دیا، فصلوں کو مناسب شکل دی اور تمام مباحث جمع کئے، چند مباحث پر اکتفاء نہیں کیا"۔(۱) اس فن کے مدون اول کے بارے میں جو جنگ جاری ہے اس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ امام شافعی کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کی نسبت تقریباً اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس پر نہ کوئی مضبوط دلیل ہے اور نہ کوئی اطمینان بخش بات کی گئی ہے۔ عظیم مورخ ابن خلدون" مقدمہ ابن خلدون میں علم اصول فقہ کے متعلق فرماتے ہیں "اس فن میں سب سے پہلی کتاب امام شافعیؒ کی ہے۔ انہوں نے مشہور کتاب 'الرسالہ" تحریر کی ہے۔ اس کتاب میں اوامر ،نواہی ،بیان ، خبر ، نسخ اور قیاس سے علت منصوصہ کا حکم وغیرہ لکھے ہوئے ہیں۔ پھر اس فن میں حنفی فقہاء نے مزید اضافہ کیا اور اس کو وسعت دی۔(۲)

امام رازی فرماتے ہیں: ' یہ بات متفق علیہ ہے کہ علم اصول فقہ میں سب سے پہلے امام شافعیؒ نے باقاعدہ کتاب لکھی ،ابواب کو ترتیب دیا اور مختلف اقسام کو ایک دوسرے سے الگ کیا اور قوی و ضعیف ہونے کے اعتبار سے ان کی درجہ بندی کی "۔

پھر فرماتے ہیں: علم الاصول میں سبقت کے لحاظ سے امام شافعیؒ کا وہی مقام ہے جو علم منطق میں ارسطو اور علم العروض میں خلیل بن احمد کا ہے۔ لوگ ارسطو سے پہلے بھی استدلال سے کام تو لیتے تھے لیکن صرف طبع سلیم کی بنیاد پر وہ کوئی دلیل پیش کرتے تھے ،انکے سامنے مرتب اور مدون شکل میں قوانین اور دلائل نہیں ہوتے تھے ۔اس صورت حال میں ان کے استدلال میں پراگندگی اور تناقضات کا پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ کیونکہ طبع سلیم کا معاون جب کوئی قانون کلی نہ ہو تو کامیابی کی امید کم ہی ہوتی ہے ۔جب ارسطو نے یہ صورتحال دیکھی تو ایک طویل مدت تک لوگوں سے الگ تھلگ رہے اور علم منطق کو مرتب کرنے کا کام کیا۔ اس طرح وہ لوگوں کو ایسے قوانین کلی مرتب شکل میں دینے میں کامیاب ہو گئے جن کی مدد سے وہ مختلف دلائل اور تعریفات کو پہچان سکتے تھے۔

خلیل بن احمد سے پہلے بھی شعراء منظم اشعار کہتے تھے اور اعتماد صرف طبع سلیم پر کرتے تھے۔ خلیل

---

(۱) اصول الفقہ۔ محمد ابو زہرہ ۔(۔۔۱۴۔۔۔۔۔۔۔۱۵)

(۲) مقدمہ ابن خلدون (۴۵۵)

ابن احمد نے انہیں علم العروض مرتب شکل میں دیا جسے اشعار کے صحیح یا غلط ہونے میں قانون کلی کا درجہ حاصل ہے۔

یہاں علم الاصول میں صورتحال یہی ہے۔ امام شافعیؒ سے قبل بھی اصول فقہ سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ فقہاء استدلال بھی کرتے تھے اور بوقت ضرورت ان اصولوں کو پیش بھی کرتے تھے لیکن ان کے پاس شرعی دلائل کی معرفت کے لئے کوئی قانون کلی نہیں تھا جس سے وہ شرعی دلائل کی معرفت حاصل کر سکتے اور تعارض یا ترجیح کے وقت ان اصولوں کی طرف رجوع کرتے۔ امام شافعیؒ نے علم اصول فقہ کو مدون کیا جس کی مدد سے شرعی دلائل کے مراتب کو جاننے میں سہولت پیدا ہوئی اور بوقت ضرورت فقہاء اس قانون کلی کی طرف رجوع کرنے لگے۔

علامہ بدرالدین محمد ابن عبداللہ زرکشی اپنی کتاب "اصول الفقہ" میں فرماتے ہیں:

علم الاصول میں ابتدائی کتب امام شافعیؒ کی ہیں جن میں 'الرسالہ'، "کتاب احکام القرآن، اختلاف الحدیث، ابطال الاستحسان، کتاب جماع العلم اور کتاب القیاس ہے جس میں معتزلہ کی گمراہیوں کا ذکر ہے اور ان کی گواہی کو قبول کرنے کے مسئلہ سے رجوع کیا گیا ہے۔

امام جوینیؒ شرح الرسالہ میں لکھتے ہیں "علم الاصول میں امام شافعیؒ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں، ابن عباسؓ سے عموم میں تخصیص کے بارے میں اقوال ملتے ہیں اور بعض صحابہ نے 'مفہوم" کے بارے میں لکھا ہے لیکن جب اسلاف میں تابعین اور تبع تابعین کی کتابیں دیکھتے ہیں تو ہمیں اس فن میں کوئی تصنیف نظر نہیں آتی۔(۱)

---

(۱) کتاب التمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ (۲۳۲ ــ ۲۳۴) مصطفےٰ عبدالرزاق

(ب) احکام پر الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقے :

الفاظ کی دلالت کے مختلف طریقوں کی تقسیم کے علماء اصول کے ہاں دو بڑے طریقے اختیار کئے جاتے ہیں :

۱۔ حنفی طریقہ ۲۔ متکلمین کا طریقہ

ہم ہر طریقہ پر مستقل گفتگو کریں گے ،اتفاقی اور اختلافی صورتوں کا ذکر کریں گے۔ پھر اس موضوع پر جن اصولی قواعد میں اختلاف ہو گا انہیں بیان کیا جائے گا اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ان اصولی قواعد میں اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل کے اختلاف پر کیا اثر مرتب ہوا ہے۔

۱۔ احناف کے نزدیک دلالت کے طریقے

احناف کی علم الاصول کی کتب میں دلالت کے چار طریقے بیان کئے جاتے ہیں!

(۱) عبارۃ النص'(۲) اشارہ النص'(۳) دلالت النص'(۴) اقتضاء النص۔

وجہ یہ ہے کہ نص جس طرح معنی کو ظاہر کرتی ہے اس کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں :

(۱) وہ صیغہ یا لفظ جو نص میں استعمال ہوا ہے خود اپنے معنی کو ظاہر کرتا ہو اور سلسلہ کلام اسی معنی کو بیان کرنے کی غرض سے لایا گیا ہو' اسے علم اصول کی اصطلاح میں عبارۃ النص کہتے ہیں' اور اگر کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہو لیکن وہ معنی نص سے نکلتا ہے تو اسے اصطلاح اصول فقہ میں اشارۃ النص کہتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مفہوم صرف اس لفظ سے ثابت نہ ہو بلکہ اس لفظ کے لغوی معنی سے ثابت ہو یا شرعی اصطلاح سے ثابت ہو۔ اگر لغوی استعمال سے ثابت ہو گا تو اسے دلالت النص کہتے ہیں اور اگر مفہوم پر شریعت کی کوئی اصطلاح دلالت کرے یا وہ مفہوم عقلاً نکلتا ہو تو اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔ یہ تو تھی نظری تقسیم ،اب ہر ایک دلالت کی تعریف اور مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

عبارۃ النص کی تعریف :

کسی لفظ کا ان معانی پر دلالت کرنا جسے بیان کرنے کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو ، خواہ حقیقتاً ہو یا تبعاً اور معنی اتنا واضح ہو کہ زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ ہو اور زیادہ غور و فکر سے قبل ہی نص سے وہ مفہوم معلوم ہوتا ہو۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جسے بیان کرنے کے لئے کلام لایا گیا ہو اور بغیر کسی تامل

اور غور و فکر کے معلوم ہو سکے کہ کلام کے الفاظ اس حکم کو شامل ہیں (۱)

"فان خفتم الاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث وربع ۔ فان خفتم الاتعدلوا فواحدۃ اوماملکت ایمانکم" (النساء: ۳)

(اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان میں سے دو دو ، تین تین چار چار سے نکاح کر لو لیکن اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کر لو یا باندی سے نکاح کر لو)۔

علماء اصول فقہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں درج ذیل احکام بیان ہوئے ہیں :

۱۔ جواز نکاح ۲۔ تعدد ازدواج کا جواز

۳۔ متعدد بیویوں میں عدل وانصاف قائم نہ رکھنے کی صورت میں ایک بیوی پر اکتفاء کرنا

یہ تینوں احکام عبارت النص کے طریقے سے معلوم ہوئے ہیں کیونکہ مذکورہ احکام کو بیان کرنے کی غرض سے یہ آیت لائی گئی ہے ، غور و فکر کے بغیر بھی اس نص سے یہ احکام واضح ہیں: اگرچہ بعض "تبعا" ثابت ہیں مثلاً نکاح کا جواز۔

(ب) "واحل اللہ البیع وحرم الربٰو" (البقرہ: ۲۷۵)

(اور اللہ نے خرید و فروخت کو حلال ٹھہرایا ہے اور سود کو حرام ،) علماء اصول فقہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت میں دو احکام بیان کئے گئے ہیں :

۱۔ خرید و فروخت کا جائز ہونا اور سود کا حرام ہونا

۲۔ سود اور خرید و فروخت میں مماثلت کی نفی

یہ دونوں عبارۃ النص کے طریقے سے ثابت ہیں کیونکہ کلام سے مقصود یہ دونوں احکام ہیں اور یہ معنی اخذ کرنے کے لیے زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ کلام حکم اول کو بلاواسطہ اور حکم ثانی کو بالواسطہ شامل ہے کیونکہ آیت میں ان لوگوں کی تردید ہے جو خرید و فروخت اور سود کو ایک چیز سمجھتے تھے اور کہتے تھے : (۲)

"انما البیع مثل الربو" (البقرہ: ۲۷۵)

(خرید و فروخت تو سود ہی کی طرح ہے)۔

---

(۱) اصول السرخسی (۱: ۲۳۶)

(۲) کشف الاسرار شرح اصول بزدوی (۱: ۶۸)

اشارۃ النص :

علماء اصول کے نزدیک اشارۃ النص کی تعریف یوں ہے : لفظ کا کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا جسے نہ تو بیان کرنا مقصود ہو اور نہ ہی اس کی خاطر لفظ لایا گیا ہو لیکن یہ غیر مقصود معنی یا حکم اس حکم کو لازم ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے' یعنی کلام اس معنی پر ہر اعتبار سے واضح نہ ہو"۔

علامہ شمس الائمہ سرخسی اشارۃ النص کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں 'وہ حکم جسے بیان کرنے کے لئے کلام تو نہ لایا گیا ہو لیکن الفاظ میں کمی بیشی کئے بغیر محض غور و فکر سے وہ معنی معلوم کیا جا سکتا ہو ۔ اور کلام کی کمال بلاغت اور اعجاز کا انحصار اس حکم پر ہو۔(۱)

فخر الاسلام بزدوی اشارۃ النص سے استدلال کے بارے میں فرماتے ہیں : کہ یہ وہ حکم ہے جو الفاظ کے لغوی معنی میں غور و فکر سے ثابت ہو لیکن نہ تو مقصود ہو اور نہ ہر لحاظ سے اور ہر پہلو سے واضح ہو"۔(۲)

فقہاء نے اشارہ النص کی کئی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند حسب ذیل ہیں :

ا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

"ماافاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل کیلا یکون دولہ بین الاغنیاء منکم وماآتکمُ الرسول فخذوہ وما نھا کم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب' للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم یبتغون فضلاً من اللہ ورضوانا وینصرون اللہ ورسولہ اولئلک ھم الصادقون"۔(الحشر: ۷۔۸)

(جو کچھ بھی اللہ ان بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسولوں کی طرف پلٹاتے ہیں وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ وہ تمہارے مالداروں کے درمیان ہی گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ تمہیں رسول دے وہ لے لو اور جن چیزوں سے تمہیں روک دیں اس سے رک جاؤ۔ اللہ سے ڈرو اللہ سخت سزا دینے والا ہے (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے۔ یہ اللہ کا فضل اور خوشنودی چاہتے ہیں اور اللہ اور رسول کی حمایت پر کمربستہ ہیں ، یہی راستباز لوگ ہیں)۔

مذکورہ آیت میں فقراء کا مال فئے میں استحقاق عبارۃ النص کے طریقے سے ثابت ہے کیونکہ آیت کے نزول کا مقصد ہی یہ بیان کرنا ہے۔ لیکن اشارۃ النص سے یہ بھی معلوم ہوتا کہ مکہ سے ہجرت کر کے وہ لوگ

---

(۱) اصول السرخسی(۱:۲۳۶)

(۲) اصول البزدوی(۱:۶۸)

جو اپنی جائدادیں وہاں چھوڑ آئے تھے وہ اب ان کے مالک نہیں رہے ہیں کیونکہ اس آیت میں انہیں 'فقراء" قرار دیا گیا۔ اگرچہ لفظ 'دیار "اور 'اموال" کی نسبت مہاجرین کی طرف کی گئی ہے لیکن فقیر اسے کہتے ہیں جس کی ملکیت میں مال نہ ہو اسے نہیں کہتے جو اپنے مال سے دور ہو اگرچہ وہ اس کا مالک ہو۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ الفاظ میں کمی بیشی کئے بغیر یہ حکم نفس کلام سے معلوم ہوا ہے ۔اسی کو اشارۃ النص کہا جاتا ہے۔(۱)

(ب) "احل لکم لیله الصیام الرفث الی نساء کم هن لباس لکم وانتم لباس لهن ،علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالان باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم و کلوا واشربوا .... یتقون"(البقرہ : ۱۳۷)

(تمہارے لئے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے ، اللہ کو معلوم ہو گیا ہے کہ تم لوگ چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے مگر اس نے تمہارا قصور معاف کر دیا اور تم سے در گزر کیا اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لئے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو نیز راتوں کو کھاؤ پیؤ یہاں تک کہ تمہیں سیاہی شب کی دھاری سے سپیدی صبح کی دھاری نمایاں نظر آئے......)۔

یہ آیت رمضان کی راتوں میں غروب شمس سے طلوع فجر تک کھانے پینے اور مباشرت کے جواز پر عبارۃ النص سے دلالت کرتی ہے ۔ البتہ اشارۃ النص کے طور پر یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے حالت جنابت میں روزہ رکھا اور فجر طلوع ہو گئی تو اس کا اس دن کا روزہ درست ہے کیونکہ حکم یہ ہے :"فالان باشروهن ....من الفجر"

(اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو نیز راتوں کو کھاؤ پیؤ یہاں تک کہ سیاہی شب کی دھاری سے سپیدہ صبح نمایاں ہو جائے)۔

چنانچہ جب رات کے تمام حصوں میں مباشرت جائز ہو گی تو طلوع فجر حالت ناپاکی میں بھی ہو سکتی ہے 'اس طرح غسل جنابت طلوع فجر کے بعد ہی ممکن ہو سکے گا۔

ج۔ "والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعه وعلی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف"(البقرہ: ۲۳۲)

(جو باپ چاہتے ہیں کہ ان کی اولاد پوری مدت رضاعت تک دودھ پیئے تو مائیں اپنے بچوں کو کامل دو

---

(۱) اصول السرخسی(۱:۲۳۶)

سال دودھ پلائیں' اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے کھانا کپڑا دینا ہوگا)

عبارۃ النص سے ثابت ہوا کہ دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچ شیر خواری کے دوران والد پر واجب ہے۔ مذکورہ آیت کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے۔ یہ بات کلام کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتی ہے۔

البتہ بطور اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بچے کا نسب والد سے ہوگا' کیونکہ آیت "وعلی المولودله" میں "لام" کے ذریعہ بچے کی اضافت والد کی طرف ہے' یہ لام اختصاص (تعیین) کے لیے ہے' نسب کی تعیین بھی اس سے ہو رہی ہے۔ چونکہ بچہ بالاجماع باپ کا مملوک نہیں ہوتا' اس لیے یہاں نسب کی تعیین ہی مراد لی جائے گی۔

(د) "ووصينا الا نسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها ۔ ۔ وحمله وفصله ثلاثون شهرا" (الاحقاف : ۱۵)

(ہم نے انسان کو ہدایت کی کہ وہ والدین کے ساتھ نیک برتاؤ کرے اس کی ماں نے مشقت اٹھا کر پیٹ میں رکھا اور مشقت اٹھا کر ہی جنا۔ اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس ماہ لگے)۔

آیت میں "وحمله و فصله ثلاثون شهرا" کا حصہ بطور اشارۃ النص بتا رہا ہے کہ والدین کا بچے پر احسان ہے اور اسی احسان کی وجہ سے اللہ نے اسے حکم دیا ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے۔ سیاق کلام اسی مفہوم پر دلالت کر رہا ہے۔ اس کے بعد ماں کے ساتھ احسان اور حسن سلوک کی وجہ بیان فرمائی جا رہی ہے کہ اس نے حمل کی مشقت برداشت کی ،انتہائی تکلیف کے عالم میں اسے جنم دیا اور پھر بھی یہ سلسلہ ختم نہیں ہوا بلکہ دودھ پلانے کی مدت میں بھی ہر قسم کی تکلیف برداشت کی۔

بطور اشارۃ النص ثابت ہوا کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے کیونکہ دوسرے مقام پر صراحت ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہے :

"وفصاله في عامين" (لقمان: ۱۴)

(اور دودھ چھڑانے میں دو سال لگے)

دوسرے مقام پر ہے :

"والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعه" (البقرہ۔ ۲۳۲)

(جو باپ چاہتے ہیں کہ اس کی اولاد مدت رضاعت تک دودھ پیئے تو مائیں اپنے بچوں کو کامل دو سال دودھ پلائیں)

دو سال نکالنے کے بعد اب حمل کی مدت چھ ماہ رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید کا یہ حکم بہت سے صحابہ کرام

سے بھی مخفی تھا لیکن جب عبداللہ ابن عباسؓ نے دیگر صحابہ کرامؓ کے سامنے اس کی توضیح کی تو سب نے ان کی تحسین کی اور اسے قبول بھی کیا۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ' والوالدات یرضعن"۔ ۔ ۔ کا حکم اس بچے کا بارے میں ہے جو ماں کے رحم میں صرف چھ ماہ رہا ہو ، لیکن اگر کوئی بچہ سات ماہ ماں کے رحم میں رہا ہو تو اسکی مدت رضاعت تیئیس (۲۳) ماہ ہے اور آٹھ ماہ رحم میں رہنے کی صورت میں بائیس (۲۲) ماہ مدت رضاعت ہے کیونکہ اللہ نے دونوں کی مجموعی مدت تیس (۳۰) ماہ بیان کی ہے۔ روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے پاس ایک خاتون کو لایا گیا جس کے ہاں چھ ماہ میں بچہ پیدا ہوا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے جب اس پر حد جاری کرنے کا فیصلہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس پر کوئی حد نہیں ہے کیونکہ ان آیات "وحمله وفصله ثلاثون شهرا" اور "والوالدات یرضعن اولاد هن حولین کاملین" سے ثابت ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہے اور مدت حمل چھ ماہ ہے' چنانچہ حضرت علیؓ کا یہ استدلال سن کر حضرت عثمانؓ نے اپنے ارادے سے رجوع کر لیا اور حد جاری نہیں کی۔

دلالۃ النص :

دلالۃ النص کی تعریف اور تعبیر میں علماء احناف کے درمیان اختلاف رائے ہے ، البتہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ایک حکم جو صراحت سے دیا گیا ہو ، اس میں معنیً وہ افراد بھی شامل ہوں گے جن سے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔ صورت یہ ہو کہ اہل لسان میں سے ہر شخص یہ جانتا ہو کہ یہ حکم اسی مقصد کے لیے دیا گیا ہے اور اس مقصد کے سمجھنے کے لیے کسی بڑی کاوش یا اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔

صدر الشریعہ دلالۃ النص کی تعریف یوں کرتے ہیں: کسی لفظ کا اس حکم پر دلالت کرنا جو لغوی معنی سے ثابت ہو اور جسے صاحب لغت جان سکتا ہو کہ کلام کی صحت کا دارومدار اس پر ہے (۱) یعنی دلالت النص وہ حکم ہے جس کے ثبوت پر کلام کی صحت کا مدار ہو اور کلام اس حکم کا تقاضا بھی کرتا ہو۔ دلالۃ النص میں حکم نص کے معنی سے اخذ کیا جاتا ہے 'نص کے لفظ سے حکم معلوم نہیں کیا جاتا۔ متعدد علماء اسے "فحوی الخطاب" سے تعبیر کرتے ہیں 'کیونکہ "فحوی الکلام" معنی ہی ہے شوافع اسے "مفہوم موافق" کا نام دیتے ہیں۔ علماء اصول نے دلالۃ النص کی متعدد مثالیں ذکر کیں ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں :

(۱) " وقضی ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهر هما وقل لهما قولا كريما" (الاسراء۔ ۲۳)

---

(۱) التوضیح (۱:۱۳۱)

(اور تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی بندگی نہ کرو مگر اس کی۔ والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ اگر تمہارے پاس اس میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انہیں اف تک نہ کہو۔ نہ انہیں جھڑک کر جواب دو بلکہ ان کے ساتھ احترام کا سلوک کرو)"۔ مذکورہ آیت میں 'فلا تقل لھما اف "کا حصہ عبارۃ النص کے طریقے پر دلالت کرتا ہے کہ 'تافیف" حرام ہے۔ عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ 'اف "کہنے کی حرمت کا اصل سبب ایذا ہے۔ ایذا کے انسداد کے لئے اف کہنا حرام قرار دیا گیا ہے چونکہ یہی ایذاء انہیں مارنے اور گالیاں دینے سے بھی پہنچتی ہے لہذا والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے (ایسا رویہ بھی حرام ہے جس سے ایذا پہنچے)"اف" کہنا عبارۃ النص سے حرام ہے، کیونکہ 'اف" کہنے کے حرام ہونے کا حقیقی سبب ایذاء ہے۔ وہ ان دنوں افعال میں 'اف "کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے اس لئے یہ دونوں افعال بطریق اولیٰ حرام ہونگے (۱)۔

(ب) "ان الذین یاکلون اموال الیتمٰی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا"(النساء۔۔۔۱۰)

(جو لوگ ظلم کے ساتھ یتیموں کا مال کھاتے ہیں در حقیقت وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں وہ ضرور جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے)۔

آیت مذکورہ بطور عبارۃ النص یتیموں کا مال ظلما" کھانے کی حرمت پر دلالۃ کرتی ہے۔ واضح بات ہے کہ حرمت کا حقیقی سبب یتیم کے مال کا ضیاع اور اسراف ہے۔ چنانچہ دلالۃ النص کے طریقے سے ثابت ہوا کہ یتیم کے مال کے ضیاع کی ہر صورت حرام ہے، کھانے کے علاوہ بھی ضیاع کی ہر صورت ناجائز ہے مثلاً ان کے مال کو جلانا۔ خراب کرنا وغیرہ، یہ سب ظلم ہے۔

(ج) ماعز بن مالک اسلمیؓ شادی شدہ تھے جب ان سے زنا کا صدور ہوا تو انہیں سنگسار کرنے کا حکم دیا گیا۔(۲) یہ حکم محض ایک فرد کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ ایک زانی کی حیثیت سے تھا، اسی حیثیت سے انہیں رجم کیا گیا۔ چنانچہ یہی حکم بطریق دلالۃ النص ہر شادی شدہ زانی کے متعلق ہوگا۔(۳)

(د) "ومن اهل الکتاب من ان تامنه بقنطار یوده الیك و منهم من ان تامنه بدینار لایوءده الیك الا ما دمت علیه قائما"۔(آل عمران۔۔۔۷۵)

(اہل کتاب میں کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی دے دو وہ تمہارا

---

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۴۲) (۲) مسند احمد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح بخاری، کتاب الحدود

(۳) اصول السرخسی(۱:۲۴۲)

مال تمہیں ادا کر دے گا اور کسی کا حال یہ ہے کہ اگر تم ایک دینار کے معاملہ میں بھی اس پر بھروسہ کرو تو وہ ادا نہیں کرے گا الا یہ کہ تم اسکے سر پر سوار ہو جاؤ)۔

آیت کا پہلا حصہ عبارۃ النص کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے کہ بعض اہل کتاب اس قدر امین اور دیانت دار ہیں کہ اگر ان کے پاس مال و دولت کا ڈھیر بھی بطور امانت رکھ دیا جائے تو وہ اسے اصل شکل میں مالک کو واپس کر دیں گے اور کسی قسم کی خیانت نہیں کریں گے۔ دلالۃ النص سے یہ بات بھی باسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر ان کو تھوڑا مال بطور امانت دیا جائے تو وہ اس امانت کی بھی پاسداری کریں گے' کیونکہ جو زیادہ مال میں خیانت نہیں کرے گا وہ تھوڑے مال میں بھی خیانت کا ارتکاب نہیں کرے گا۔

آیت کا جزء ثانی بطور عبارۃ النص اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ بعض اہل کتاب اس قدر خائن اور بددیانت ہیں کہ اگر ان کے پاس ایک دینار بھی رکھ دیا جائے تو وہ اس میں بھی خیانت کرتے ہیں اور امانت رکھنے والے کو واپس نہیں کرتے۔

دلالۃ النص سے ثابت ہوا کہ اگر مذکورہ فریق کو ایک درہم یا دینار سے زائد مالیت کی چیز بطور امانت دی جائے تو اس میں بھی خیانت کر سکتا ہے کیونکہ جو شخص تھوڑے مال میں خیانت کا ارتکاب کرتا ہے وہ زیادہ میں بدرجہ اولی خیانت کرے گا۔

(ہ) وہ شخص جو رمضان المبارک میں بھول کر کچھ کھا پی لے اس کے بارے میں فرمان رسول ہے :

"من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ"(۱)

(جو شخص روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لے اسے اپنا روزہ مکمل کرنا چاہئے کیونکہ اسے اللہ نے کھلایا پلایا ہے)۔

عبارۃ النص سے ثابت ہوا کہ روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی حدیث بطور دلالۃ النص اس بات کا ثبوت ہے کہ اگر کسی نے بھول کر (حالت روزہ میں) اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس کا روزہ بھی باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کے درست ہونے کی اصل وجہ نسیان یعنی بھول جانا ہے اور یہ سبب کھانے پینے کے ساتھ خاص نہیں ہے بھول کر جماع کرنا بھی ویسے ہی ہے جیسے بھول کر کھا پی لینا۔ اس لئے یہی حکم بھول کر بیوی سے صحبت کرنے کا بھی ہے(۱)۔

(و) امام ابو یوسف اور محمد نے کی مثال میں یہ حدیث بھی بیان کی ہے :

---

(۱) متفق علیہ

"لاقود الابالسیف"(یعنی قصاص صرف تلوار سے ہے)

اس حدیث سے (بھاری چیز سے قتل) کیونکہ لغت کے اعتبار سے بھی اس کا مشہور معنی ہے کہ "مثقل" وہ چیز ہے جسے نفس انسانی برداشت کی طاقت نہیں رکھتا لہذا اس مفہوم کی وجہ سے بھاری چیز سے قتل کی صورت میں قصاص کا حکم بطور عبارت النص ثابت ہوتا ہے۔ صاحبین کہتے ہیں کہ قتل دراصل جسم انسانی کے ڈھانچے کو تباہ کرنے کا نام ہے اور اگر کسی پر اس قدر بھاری چیز گرائی جائے جس سے وہ صحیح سلامت نہ رہ سکتا ہو تو یہ بھی قتل ہوگا۔ کیونکہ بھاری پتھر کسی پر گرانا ناقابل برداشت ہوتا ہے جس طرح تلوار سے زخم ناقابل برداشت ہوتا ہے کیونکہ زخم کا اثر پورے جسم میں سرایت کرکے اسے ناکارہ بنادیتا ہے۔ اگر بھاری پتھر سے قتل کا ارادہ کیا تو وہ بھی قتل بالسیف کے حکم میں ہوگا۔

احناف کے نزدیک یہ مفہوم اور نتیجہ نص کے معانی میں شامل متصور ہوتا ہے ، محض اجتہادی استنباط نہیں ہوتا۔ اس لیے حنفیہ اس طریقے سے بعض وہ احکام ثابت کرتے ہیں جو بذریعہ قیاس نہیں کرتے۔ شمس الائمہ سرخسی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک دلالہ النص کے ذریعہ ثابت ایسے ہی جیسے اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت امر ہوتا ہے۔ اگر ان دونوں کے درمیان مقابلہ کیا جائے تو فرق واضح ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ دونوں معانی بلاغت کی اقسام میں سے ہیں۔ ایک لفظی اور دوسرا معنوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم سزائیں اور کفارات دلالۃ النص کے ذریعہ تو ثابت کرتے ہیں لیکن یہ امور ہم بذریعہ قیاس ثابت نہیں کرتے۔

اقتضاء النص

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عقلی یا شرعی لحاظ سے کلام کی صداقت یا عقلی اور شرعی صحت الفاظ کے علاوہ کسی خارجی چیز کے وجود پر منحصر ہوتی ہے۔ جہاں بھی یہ صورت ہو کہ لفظ کسی معنی مقتضی پر دلالت کرے اسے اقتضاء النص کہا جائے گا۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلام کی صحت اور درستگی چونکہ اس معنی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے اسے اقتضاء النص کا نام دیا گیا۔

وہ حقیقت جس کی بناء پر کلام کے مقدر ماننے کی ضرورت پیش آئے اسے مقتضی (تقاضا کرنے والی) کہا جاتا ہے اور وہ الفاظ جن کو مقدر مانا جاتا ہے انہیں مقتضٰی کہا جاتا ہے (۱)۔

اقتضاء النص کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے: کلام کا ان معانی پر دلالت کرنا جن کو مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی صداقت یا عقلی و شرعی صحت موقوف ہو (۲)

---

(۱) اصول السرخسی (۱:۲۴۵) (۲) سنن ابن ماجہ (۲۶۶۷)

جمہور احناف' شوافع اور معتزلہ کے نزدیک وہ اسباب تین ہیں جو کلام میں کسی لفظ کے مقدر ہونے کا تقاضا کرتے ہیں :

ا۔ جسے مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی صداقت منحصر ہو مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان : "رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکر ھوا علیہ" (میری امت سے خطاء اور نسیان اور وہ گناہ جو جبراً کروایا گیا ہو اٹھالیا گیا ہے)۔

واضح سی بات ہے کہ خطاء اور نسیان تو نہیں اٹھائے گئے ۔اس کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور نسیان کا صدور تو امت محمدیہ سے ہو رہا ہے۔کلام کے درست مفہوم کے لئے کچھ الفاظ مقدر ماننا پڑیں گے کیونکہ کلام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے جن کی زبان مبارک ترجمان وحی ہے۔

عبارت اس طرح ہو گی : رفع اثم الخطاء۔۔۔۔یعنی خطاء اور نسیان کا جو گناہ ہے وہ معاف کر دیا گیا ہے۔اس جیسے الفاظ مقدر ماننے سے کلام درست ہو سکے گا۔

ب) جس کو مقدر تسلیم کرنے پر کلام کی عقلی صحت کا مدار ہو مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "واسئل القریہ" (لفظی معنی ہے بستی سے پوچھ لو) عقلی طور پر کلام کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس جملے میں مضاف مقدر مانا جائے' تو یہاں "واسئل اھل القریہ" (بستی والوں سے پوچھ لو) مقدر مانا جائے گا کیونکہ کسی بستی یا عمارتوں سے سوال عقلاً نا ممکن ہے۔اس کی ایک اور مثال یہ آیت ہے۔ "فلیدع نادیہ" نادی اس جگہ کو کہا جاتا ہے۔جہاں قوم کو جمع کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ 'نادی" کو بلانا درست معنی نہیں ہے بلکہ عبارت اس طرح ہو گی فلیدع اھل نادیہ "یعنی اہل مجلس کو بلالیں" اب کلام درست ہو گیا ہے۔

ج) جسے مقدر ماننے پر کلام کی شرعی اور قانونی صحت موقوف ہو !مثلاً غلام کے مالک سے کہا جائے "اعتق عبدك عنی بالف" "اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار میں آزاد کر دو "غلام کی آزادی کے لئے پہلے اس کا مالک بننا ضروری ہے۔گویا عبارت اس طرح ہے 'ملکنی ایاہ بالف ثم اعتقہ عنی" مجھے ایک ہزار میں اس کا مالک بنا کر میری طرف سے اسے آزاد کرو"

کیونکہ آزاد کرنا تبھی ممکن ہے جب پہلے اس کا مالک بنے۔اس لئے کلام کی صحت کے لئے ان الفاظ کا مقدر ماننا ضروری ہے۔(۱)

---

(۱) اصول السرخسی (۱: ۲۴۳)

۲۔ دلالت کے مختلف طریقے اور متکلمین کا منہج

متکلمین کے نزدیک حکم پر لفظ کی دلالت کی دو بنیادی اقسام ہیں : منطوق اور مفہوم

منطوق کی تعریف :

جس پر لفظ مقام بیان میں دلالت کرے یعنی جو چیز ذکر کی گئی ہے اس کا حکم یا اس کے احوال میں سے کوئی حالت بیان کی گئی ہو خواہ وہ حکم مذکور ہو یا مذکور نہ ہو۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ولا تقل لهما اف" (تو انہیں اف تک نہ کہنا اور نہ انہیں جھڑکنا)۔ فرمان خداوندی کے مطابق "اف" کہنے سے منع کر دیا گیا ہے اور اس پر لفظ محل بیان میں دلالت کرتا ہے۔ دوسری آیت میں فرمایا: "و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن"[۱] (اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہیں ان بیویوں سے کہ جن کے ساتھ تم نے صحبت کی ہو)۔

اس آیت میں اس بیٹی سے نکاح کی ممانعت ہے جو بیوی کے پہلے شوہر سے ہو۔ یہ معنی خود ان الفاظ کے اندر موجود ہے[۲]

مفہوم کی تعریف :

وہ چیز جو لفظ سے معلوم ہو لیکن محل بیان میں نہ ہو یعنی ایسی چیز کا حکم ہو جو ذکر نہیں کی گئی یا غیر مذکور چیز کی کوئی حالت بیان کی گئی ہو۔ مثلاً "ولا تقل لهما اف" سے معلوم ہوا کہ والدین کو مارنا بھی حرام ہے، اور یہ آیت: "و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات"[۳] (اور جو شخص تم میں آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی پوری مقدرت اور گنجائش نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے آپس کی مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو کہ تم لوگوں کی مملوکہ ہیں)۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ جو آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا حرام ہے۔ یہ دونوں قسم کے معانی ہمیں آیات سے معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ محل بیان میں نہیں ہیں (یعنی بات اس موضوع پر نہیں ہو رہی ہے)۔

منطوق کی اقسام :

جمہور علماء کے نزدیک منطوق کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ (النساء۔ ۲۳)

۲۔ ملاحظہ کیجئے مختصر المنتہی مع شرح العضد (۲/۱۷۱)، شرح جمع الجوامع، محلی (۱/۲۳۵)

۳۔ (النساء۔ ۲۵)

صریح اور غیر صریح۔ منطوق صریح وہ معنی ہے جس کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہو اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر مطابقی ہو یا تضمنی[۱]۔ مثلاً "و احل اللہ البیع و حرم الربوا"۔ پوری صراحت کے ساتھ یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ سود حرام ہے اور خرید و فروخت حلال ہے۔

منطوق غیر صریح وہ معنی ہے جس کے لیے لفظ وضع تو نہ کیا گیا ہو لیکن وہ اس کا حاصل معنی یا معنی لازم ہو یعنی لفظ سے حکم بطور لزوم نکلتا ہو۔ التزامی طریقے سے لفظ کی دلالت، دلالت مطابقی یا تضمنی سے جدا ہوتی ہے۔[۲]

مثلاً "و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف" (جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان کا کھانا اور کپڑا قاعدے کے موافق"۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ نسب کا سلسلہ باپ سے ہوگا، ماں سے نہیں ہوگا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ بچے کا خرچ ماں کے ذمہ نہیں ہوگا بلکہ باپ کے ذمہ ہوگا۔ اگرچہ ثبوت نسب اور اخراجات کے ثبوت کے لیے "لام" وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ تملیک کے لیے ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس معنی کو لازم ہے جس کے لیے یہ "لام" وضع کیا گیا ہے اور وہ اختصاص کا معنی ہے۔[۳]

منطوق غیر صریح کی اقسام :

اس کی تین اقسام ہیں (۱) دلالت اقتضاء (۲) دلالت ایماء (۳) دلالت اشارہ۔

اس تقسیم پر علماء اصول اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں دلالت التزامی (الزامی مفہوم) کے بارے میں متکلم نے لفظ سے قصد کیا ہوگا یا قصد نہیں کیا ہوگا۔ اگر قصد کیا ہے تو اس کی بھی استقراء سے دو قسمیں بنتی ہیں :

پہلی یہ کہ کلام کے عقلاً یا شرعاً درست ہونے کا دارومدار اس مدلول پر ہو تو اسے اقتضاء النص کہا جائے گا۔

دوسری یہ کہ اگر کلام کے درست ہونے کا مدار مدلول (مفہوم) پر نہیں ہے تو اسے دلالت ایماء کہا جائے گا۔

اگر وہ مدلول کلام کرنے والے کا مقصود نہیں تو اسے دلالتِ اشارہ کہا جائے گا۔

ان تینوں اقسام کی تعریفات درج ذیل ہیں :

دلالت الاقتضاء :

لفظ اس معنی پر دلالت کرے جو متکلم کا مقصود ہے اور اس پر عقلاً یا شرعاً کلام کے درست ہونے کا انحصار بھی ہو۔ اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں جہاں ہم نے حنفیہ کے منہج پر کلام کیا تھا۔ اور ابن حزم کے سوا دوسرے لوگوں کے نزدیک یہ آیت بھی اس کی مثال ہے "فمن کان منکم مریضًا اوعلیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر"[۴] (جو شخص تم میں بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار رکھنا ہے) عبارت اس طرح ہے کہ جو

۱۔ دیکھیے مختصر المنتہی مع شرح العضد (۲: ۱۷۱)
۲۔ شرح المختصر (۲/ ۱۷۲)
۳۔ اصول السرخسی (۱/ ۲۳۶۔ ۲۳۷)
۴۔ (البقرہ۔ ۱۸۴)

تم میں سے بیمار یا سفر پر ہو اور روزہ توڑ دے تو دوسرے دنوں میں قضاء کرلے اس لیے کہ اگر مریض یا مسافر روزہ رکھ لیں تو پھر جمہور کے نزدیک ان پر کوئی قضا نہیں ہے۔[۱]

دلالت الایماء :

اس سے مراد اس لازم معنی پر دلالت ہے جو کلام کرنے والے کا بھی مقصود ہو۔ لیکن عقلاً یا شرعاً کلام کی صحت کا مدار اس پر نہ ہو کیونکہ اس صورت میں حکم وصف کی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ وصف نہ ہوتا یا اس جیسی کوئی اور علت بیان نہ ہوتی تو اس حکم کے ساتھ اس صفت کا یکجا ہونا قابل قبول نہ ہوتا اور نہ کلام کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا۔ اس صفت کے ذکر سے حکم کی علت مفہوم ہو گی[۲] اگرچہ یہ علت صراحت سے مذکور نہ ہو۔

الف۔ اس کی مثال ایک دیہات سے آنے والے ایک شخص کا یہ واقعہ ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا اور کہا کہ "میں نے رمضان میں دن کے وقت بیوی سے جماع کر لیا ہے"۔ تو آپ نے فرمایا کہ "کوئی غلام آزاد کر دو"۔[۳] اس سے معلوم ہوا کہ جماع غلام آزاد کرنے کا سبب بنا ہے گویا آپ نے یوں ارشاد فرمایا کہ "چونکہ تم نے جماع کیا ہے اس لیے اس کا کفارہ دو"۔

ب۔ اس کی ایک مثال یہ ارشاد ربانی بھی ہے "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله و الله عزيز حكيم"۔[۴] (اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے سو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کردار کے عوض میں بطور سزا کے اور اللہ بڑی قوت والے اور بڑے حکمت والے ہیں)۔ یہاں ہاتھ کاٹنے کا حکم "سرقہ" کے وصف سے مشروط ہے' سرقہ ہاتھ کاٹنے کی علت ہے اگر یہ علت نہ بنتا تو ہاتھ کاٹنے کا حکم بھی نہ ہوتا۔

۱۔ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ مسافر کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان روزوں کی قضاء کرے جو کسی عذر کی وجہ سے رہ گئے ہوں۔ لہٰذا وہ سفر میں اسی رمضان کے فرض روزے رکھ ہی نہیں سکتا۔ (المحلی ۶ / ۲۴۳)

۲۔ دیکھیے شرح المختصر: ۲/ ۱۷۲

۳۔ اسے امام بخاری نے "کتاب الصیام باب اذا جامع فی رمضان" اور امام مسلم نے کتاب الصیام (۱۱۱۱) میں نقل کیا ہے۔ الفاظ تقریباً ایک جیسے ہیں صحیحین کے علاوہ حضرت ابو ھریرہ کی حدیث بھی ہے۔

۴۔ (المائدہ۔ ۳۸)

ج۔ رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد گرامی بھی اس کی مثال ہے۔ "من احیا ارضا میتة هی له"[1] (جس نے بنجر زمین کو آباد کیا وہ اس کی ہے) زمین کی ملکیت کے لیے علت اور وصف' بنجر اور غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے۔ اگر یہ وصف نہیں ہوگا تو حق ملکیت بھی نہیں ہوگا۔ ورنہ صفت احیاء کے ذکر کا مفہوم ہی کیا رہ جاتا ہے۔ حضرت خشعمیہ[2] کا واقعہ بھی اس کی مثال بن سکتا ہے جس میں ان کے ایک سوال کے جواب میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ "تمہارا کیا خیال ہے اگر تم اپنے باپ کے قرض کی ادائیگی کروگی تو کیا وہ ادا ہو جائے گا؟ تو اس صحابیہ نے کہا: ہاں ادا ہو جائے گا' تو آپؐ نے فرمایا: تو پھر اللہ کا قرضہ اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔[3]

دلالت الاشارہ:

اس سے مراد کسی لفظ کا اس لازم معنی پر دلالت کرنا ہے جو کلام کرنے والے کا مقصود نہیں ہے۔ مثلاً "و حمله و فصاله ثلاثون شهرا" (اس کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوڑنا ڈھائی برس میں ہوتا ہے) کو اس آیت کے ساتھ ملائیں "و فصاله فی عامین" تو معلوم ہوتا ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔ حالانکہ یہ امر یقینی ہے کہ دونوں آیات میں اس معنی کو بیان کرنا مقصود کلام نہیں ہے بلکہ پہلی آیت میں ماں کا حق اور ان تکالیف کا ذکر ہے جو مائیں حمل اور دودھ پلانے کے دوران اٹھاتی ہیں جبکہ دوسری آیت میں رضاعت کی زیادہ سے زیادہ مدت کا بیان ہے۔ بلاشبہ دونوں آیتوں کو ملا کر پڑھنے سے یہ معنی بھی لازم آتا ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ آمدی اور علامہ ابن حاجب نے اشارۃ النص کی مثال میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی پیش کیا ہے:

"مارایت من ناقصات عقل و دین اذهب للب الرجل الحازم من احداكن...[4] (باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایسا نہیں دیکھا جو کسی ایک زیرک اور تجربہ

---

[1] مسند احمد' جامع ترمذی (۱۳۷۸)' سنن ابوداؤد' کتاب الخراج والامارۃ والفئی باب احیاء الموات (۳۰۷۳) بروایت سعید بن زید۔ [2] اس حدیث کی مختلف روایات ہیں' بعض میں راوی مرد ہے اور بعض میں عورت ہے اور ان روایات کا کچھ حصہ صحیحین میں بھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے نیل الاوطار (۴/ ۲۸۵............)

[3] الاحکام للآمدی (۳/ ۲/ ۷۳)

[4] امام بخاری نے "کتاب الحیض باب ترک الحائض الصوم" میں اسے روایت کیا ہے۔

کار آدمی کو دیوانہ بنادینے والا ہو)۔اس سے آمدی اور ابن حاجب نے استدلال کیا کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اور یہ بات بطور اشارۃ النص معلوم ہوتی ہے۔ علامہ آمدی اپنی کتاب "الاحکام" میں فرماتے ہیں "تیسری قسم دلالۃ الاشارہ (یعنی وہ مفہوم جو نص سے اشارۃً معلوم ہو) ہے۔ مثلا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی "النساء ناقصات عقل و دین" "فقیل یا رسول الله مانقصان دینهن؟ قال تمكث احدا هن فی قعربیتها شطر دهرها لاتصلی ولا تصوم" (عورتیں عقل و دین کے اعتبار سے ناقص ہیں۔ پوچھا گیا اے اللہ کے رسول' ان کے دین میں کیا نقص ہے ؟ آپؐ نے فرمایا یہ نصف عرصہ گھر میں بیٹھی رہتی ہیں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں اور نہ روزہ رکھ سکتی ہیں)۔

اس حدیث میں عورتوں کے دین میں کمی اور نقص کو بیان کرنا مقصود ہے اور اسی لیے آپؐ نے یہ بات فرمائی ہے' اس میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یا طہر کی کم از کم مدت کا بیان مقصود نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کلام سے یہ بطور اشارہ لازم آتا ہے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہو اور طہر کی بھی کم از کم مدت اتنی ہی ہو۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف مدت کا ذکر کیا ہے اور دین کے ناقص ہونے کے بیان میں یہ زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اور طہر کی کم از کم مدت اس سے زیادہ ہوتی تو آپؐ ضرور بیان فرماتے[1]

اشارۃ النص کی بعض مثالیں حنفیہ کے منہاج اجتہاد کی بحث میں گزر چکی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ منطوق کی چار اقسام ہیں :

۱۔	دلالت المنطوق الصریح	۲۔	دلالت الاقتضاء
۳۔	دلالت الایماء	۴۔	دلالت الاشارہ

مفہوم کی اقسام :

مفہوم کی علماء نے دو قسمیں بیان کی ہیں : ۱۔ مفہوم موافق ۲۔ مفہوم مخالف

مفہومِ موافق : لفظ میں جو حکم مذکور ، وہی حکم اس مسئلے پر جاری کر دیا جائے جس کا ذکر اس کلام میں ہو اور دونوں احکام نفیاً اور اثباتاً باہم موافق ہوں۔ اس وجہ سے کہ دونوں احکام لفظ سے معلوم ہوتے ہیں۔

---

[1] الاحکام (۳/۹۲) مزید ملاحظہ فرمایئے شرح المختصر (۲/۱۷۲)

محض لغوی مفہوم کی معرفت سے تو اس میں تحقیق اور اجتہاد کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ صرف لغت سے رہنمائی مل جاتی ہے۔ مفہوم موافق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس لفظ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ اس کے موافق ہوتا ہے جو بیان تو نہیں کیا گیا ہوتا لیکن وہ لغت سے ثابت ہوتا ہے۔

پھر اگر لغت سے ثابت شدہ معنی مراد لینا اولی ہو تو اس مفہوم کو "فحوی الخطاب" کہا جاتا ہے اور اگر دونوں حکم میں برابر ہوں تو اسے "لحن الخطاب" کہا جاتا ہے۔[۱]

مثال : فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما [۲] (ان کو کبھی ہوں بھی مت کہنا اور نہ کبھی جھڑکنا)

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کو "اف" کہنا حرام ہے تو مارنا بھی حرام ہے۔ جب کہ آیت میں صرف "اف" کہنے کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

اور "مارنے" کی حرمت سے لفظ خاموش ہے کیونکہ "اف" اور "ضرب" دونوں میں اذیت دینے کا مفہوم مشترک ہے۔ بلکہ "اف" کہنے کی بہ نسبت مارنے پر یہ بدرجہ اولی دلالت کرتا ہے۔

ایک دوسری مثال : "ان الذین یاکلون اموال الیتمی ظلما انما یا کلون فی بطونھم نارا" [۳]

(جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں)

اس میں یتیم کا مال ناحق کھانے کی ممانعت صریح اور منطوق ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو جلانا، تلف کرنا اور اس کی حفاظت میں کوتاہی سب شامل ہے۔ تو مال تلف کرنا اور ناحق کھانا حکماً برابر ہیں۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں مال تلف ہو جاتا ہے۔[۴]

۲۔ مفہوم مخالف

مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ اسے دلیل خطاب بھی کہا جاتا ہے۔

۱۔ شوکانی : (۱۷۸) المستصفی للغزالی (۲/۱۹۱)

۲۔ (الاسراء۔ ۲۳)　　۳۔ (النساء۔ ۱۰)

۴۔ شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع (۱/۱۷۴)

مثال: "من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"[۱]

(اور جو شخص تم میں آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی پوری مقدرت اور گنجائش نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے آپس کی مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو کہ تم لوگوں کی مملوکہ ہوں)۔

مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ جو شخص آزاد مومن عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے لونڈی سے نکاح کرنا حرام ہے۔

۱: (النساء۔۲۵)

۲۔ دونوں طریقوں کا موازنہ

ان دونوں طریقوں کا تحقیقی جائزہ لینے والے ہر محقق کو درج ذیل امور میں فریقین کے اختلاف اور نقطہ نظر کا فرق واضح دکھائی دے گا :

ا۔ متکلمین کے نزدیک دلالت کی چھ صورتیں ہیں جبکہ حنفی طریقے میں دلالت کی صرف چار اقسام ہیں۔

۲۔ احناف جسے اشارۃ النص کہتے ہیں متکلمین کے نزدیک بھی وہ اشارۃ النص ہی کہلاتا ہے۔

۳۔ احناف جسے اقتضاء النص کہتے ہیں متکلمین بھی اسے یہی نام دیتے ہیں۔

۴۔ احناف جسے دلالت النص کہتے ہیں متکلمین اسے مفہوم موافق کہتے ہیں۔

۵۔ احناف جسے عبارت النص کہتے ہیں متکلمین اس کے بالمقابل منطوق صریح اور دلالت الایماء کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

۶۔ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک فاسد استدلال ہے اور اسے دلالت کا نام نہیں دیا جاتا۔ آئندہ اس کی تفصیل آجائے گی جبکہ متکلمین اسے دلالت تسلیم کرتے ہیں۔ جب مفہوم مخالف کی جملہ شرائط موجود ہوں تو یہ بھی اسی طرح حجت ہے جس طرح دلالت کی دیگر اقسام حجت ہیں اور یہ لفظ کی دلالت کے قبیل سے ہے۔ اس تلخیص سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم میں فریقین کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن حاصل اور نتیجہ ملتا جلتا ہے بلکہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف صرف ناموں میں ہے فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ج۔ الفاظ سے مفہوم اخذ کرنے کے وہ قواعد جن میں اختلاف ہے :

دلالت کی ان اقسام اور طریقوں کے بارے میں علماء کا نقطہ نظر کیا ہے ؟ آیا جملہ اقسام اس لائق ہیں کہ ان سے احکام کی معرفت حاصل ہو سکے اور کسی حکم تک پہنچا جا سکے' یا کچھ اقسام ایسی بھی ہیں کہ ان سے کسی حکم کا حصول ممکن نہ ہو۔ ان اقسام میں سے اکثر پر علماء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف بھی ہے۔ جن پر اتفاق ہے ان میں سے بعض یہ ہیں :

(الف) دلالت کی تمام اقسام میں سے عبارت النص' سب سے قوی قسم ہے' اس کے بعد اشارۃ النص کا مرتبہ ہے پھر دلالت النص (مفہوم موافق) اور پھر دلالت الاقتضاء (وہ مفہوم جو نص کا تقاضا ہو) کا مرتبہ ہے۔ جب زیادہ قوی دلالت کے مفہوم کا اس سے کم درجہ کی دلالت سے تعارض ہو گا تو زیادہ قوی دلالت کو ترجیح حاصل ہو گی اور اس وقت کم درجہ کی دلالت کا اعتبار نہیں ہو گا۔ شوافع کے نزدیک بوقت تعارض دلالت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہو گی جبکہ احناف اشارۃ النص کو مقدم سمجھتے ہیں۔ احناف اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح

دینے کے لیے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اشارۃ النص کی دلالت نظم سے ماخوذ ہوتی ہے کیونکہ یہ دلالت لفظ کے لوازم میں سے ہوتی ہے اور ملزوم کاذکر لازم کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے جبکہ دلالت النص لفظ سے ماخوذ نہیں ہوتی بلکہ اس کے مفہوم سے ماخوذ ہوتی ہے اور منطوق کی دلالت کو مفہوم کی دلالت پر ترجیح حاصل ہونی چاہیے۔

دلالت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دینے کے لیے شوافع یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دلالت النص والا مفہوم عبارت سے لغوی لحاظ سے نکلتا ہے' اس لیے یہ عبارت النص کے قریب ہوتا ہے۔ جبکہ اشارۃ النص والا مفہوم لغۃً نص سے معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ اسے نص کے لوازم بعیدہ سے معلوم کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز عبارت سے معلوم ہو رہی ہے اسے اس دلالت پر ترجیح حاصل ہو گی جو اس کے ان لوازم سے معلوم ہو رہی ہے جن میں مختلف معانی ہو سکتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دلالت النص میں معنیٰ کا مقصد شارع کی طرف سے واضح ہوتا ہے۔ اس کے برعکس معنیٰ لازم میں کبھی تو وہ معنیٰ مقصود ہوتا ہے اور اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے۔[1] علماء نے اس تعارض اور ترتیب کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :یا ایھاالذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد و الانثی بالانثی[2]

(اے ایمان والو تم پر (قانون) قصاص فرض کیا جاتا ہے مقتولین (بقتل عمد) کے بارے میں آزاد آدمی آزاد آدمی کے عوض میں' غلام غلام کے عوض میں اور عورت عورت کے عوض میں)۔

اور دوسری جگہ ارشاد ہے :و من یقتل مومنا متعمدا فجزاء ہ جھنم خالدا فیھا و غضب اللہ علیه و لعنه واعدله عذابا عظیما[3]

جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے ہمیشہ ہمیشہ کو اس میں رہنا ہے اس پر اللہ تعالیٰ غضبناک ہوں گے اور اسے اپنی رحمت سے دور رکھیں گے اور اس کے لیے بڑی سزا کا سامان کریں گے۔

علماء اصول فرماتے ہیں کہ پہلی آیت بطریق عبارت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ظلماً قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے' کیونکہ آیت میں "کتب علیکم" کا معنیٰ ہے "تم پر فرض کیا گیا" جبکہ دوسری آیت میں اشارۃ النص کی دلالت اس بات پر ہے کہ ظالم قتل کرنے والے پر قصاص نہیں ہے کیونکہ

---

[1] اصول الفقہ' شیخ محمد ابو زہرۃ (۱۳۹۔۱۴۰) [2] (البقرۃ: ۱۷۸) [3] (النساء: ۹۳)

اللہ تعالیٰ نے اس کی سزا یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کے لیے دائمی جہنم ہے' اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے اور اس کے لیے دردناک عذاب تیار ہے۔ مقام بیان میں اسی سزا تک بات محدود ہے اور مقام بیان میں تحدید حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ دلالت کی اس قسم سے معلوم ہوا کہ مذکورہ قسم کے قاتل کے لیے دنیا میں کوئی سزا نہیں ہے بلکہ صرف اخروی سزا ہے لیکن چونکہ یہاں عبارت النص کو اشارۃ پر ترجیح حاصل ہے تو قصاص کی سزا ظلماً قتل کرنے والے کو دنیا میں بھی ملے گی۔[۱]

(ب) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

" و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف "[۲]

(اور جس کا بچہ ہے (یعنی باپ) اس کے ذمہ ان کا (یعنی ماں کا) کھانا اور کپڑا قاعدے کے موافق ہے)

یہ آیت اشارۃ النص کے طریقے سے دلالت کرتی ہے کہ حق نفقہ میں بیٹے کے مال پر ماں کے مقابلہ میں باپ کا حق مقدم ہے۔ مثلاً جب بیک وقت دونوں کو خرچ نہ دے سکتا ہو اور کسی ایک ہی کا خرچہ دینے کی استطاعت رکھتا ہو تو باپ زیادہ حقدار ہے کہ اسے خرچہ دیا جائے۔ کیونکہ جب بیٹے کا خرچ اکیلے باپ پر واجب ہے تو باپ بھی عند الحاجۃ دوسروں پر مقدم ہوگا لیکن اشارۃ النص کے طریق سے معلوم ہونے والا یہ حکم عبارت النص کے اس حکم سے ٹکرا رہا ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک آدمی حضور اکرمؐ کے پاس آیا اور عرض کی کہ لوگوں میں سے میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا : تیری ماں' پوچھا پھر کون؟ آپؐ نے فرمایا تیری ماں۔ پوچھا پھر کون؟ آپ نے فرمایا کہ تیری ماں' پوچھا پھر کون آپؐ نے فرمایا کہ تیرا باپ۔[۳]

یہ حدیث عبارت النص کے طریقے سے دلالت کرتی ہے کہ حق نفقہ میں ماں کا حق باپ پر مقدم ہے یہی شوافع[۴] کا مذہب ہے' احناف کا راجح[۵] مذہب بھی یہی ہے اور حنابلہ[۶] کا مسلک بھی یہی ہے۔ چونکہ شوافع کے نزدیک قرآن کے عام احکام میں خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز ہے اس لیے مذکورہ مثال درست

---

۱ اصول الفقہ' شیخ محمد ابو زہرۃ : ۱۳۹ نیز ملاحظہ کیجئے کتاب تفسیر النصوص' ڈاکٹر محمد ادیب صالح (۳۶۶ اور مابعد کے صفحات)

۲ (البقرۃ ۲۳۲)

۳ امام بخاری نے کتاب الادب اور امام مسلم نے کتاب البر کے آغاز میں یہ حدیث نقل کی ہے۔

۴ النھایۃ للرملی (۷ / ۲۱۳) ۵ فتح القدیر (۳ / ۳۴۷) ۶ مغنی ابن قدامۃ (۷ / ۵۹۴)

ہے،لیکن احناف کے اصول کے مطابق دیکھا جائے تو مذکورہ مثال اس وقت تک صحیح نہیں بن سکتی ہے جب تک حدیث مشہور کے مقام تک نہ پہنچ جائے۔

(ا) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

"و من قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة "[۱]
(اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کردے تو اس پر ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے)۔

یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے۔

جب قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں تو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے۔احناف کہتے ہیں کہ اگر ہم قتل عمد میں کفارہ کا وجوب دلالت النص سے تسلیم کرتے ہیں تو دلالت النص سے ثابت ہونے والا یہ حکم اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے اس حکم سے متعارض ہوگا جو اس آیت میں ہے و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعدله عذابا عظیماً [۲]

(جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے ،ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہنا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ غضبناک ہوں گے اور اسے اپنی رحمت سے دور کریں گے اور اس کے لیے بڑی سزا کا سامان کریں گے)۔

اس آیت میں اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہے اور یہ بات مقام بیان میں اس سزا کی تحدید سے واضح ہوئی۔اس لیے یہاں اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اشارۃ النص زیادہ قوی ہے۔ابن ملک شرح المنار میں فرماتے ہیں :

"اشارۃ النص میں لفظ اور لغوی معنی دونوں موجود ہوتے ہیں جبکہ دلالت النص میں صرف لغوی معنی ہی ہوتا ہے۔تعارض کے وقت لغوی معنی کے مقابلہ میں لغوی معنی آنے کے بعد نظم تعارض سے محفوظ ہوتا ہے اس لیے اسے (اشارۃ النص کو) ترجیح حاصل ہوگی۔[۳]

دلالت کے باب میں تین قواعد میں اختلاف ہے اور اس کے نتیجہ میں جزئیات میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔وہ تین قواعد یہ ہیں :

۱۔ مفہوم موافق سے استدلال کرنا
۲۔ آیا مقتضائے حال میں عموم ہے ؟
۳۔ کیا مفہوم مخالف شرعاً حجت ہے تاکہ اس سے احکام کے استنباط میں استدلال کیا جاسکے۔

یہاں ہم تینوں کی وضاحت کریں گے اور اس کے ضمن میں اہم فقہی جزئیات کو بھی ذکر کریں گے۔

---

[۱] (النساء ۹۲) [۲] (النساء : ۹۳)

[۳] ابن ملک (۱/۵۲۹)

ا۔ مفہوم موافق سے استدلال

مفہوم موافق : ابھی ابھی یہ بات گزری ہے کہ مفہوم موافق جسے احناف دلالت النص سے تعبیر کرتے ہیں، سے مراد وہ دلالت ہے جو نص کے لفظ (منطوق بہ) سے نہیں بلکہ اس کے لغوی معنی سے معلوم ہو (جس کے بارے میں نظم کلام میں اور کچھ نہیں ہوگا)۔ یہ لغوی معنی ہر لغت جاننے والا معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی دلالت ایک اور حکم پر ہو رہی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم کے موافق ہے اور اس میں زیادہ غور و فکر یا اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

مفہوم موافق سے استدلال :

تمام فقہاء کا مفہوم موافق کے حجت ہونے پر اتفاق ہے البتہ اہل ظواہر کے نزدیک مفہوم موافق حجت نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں۔

ابن حزم اپنی کتاب "مختصر ابطال القیاس والرائی والاستحسان والتقلید و التعلیل" میں فرماتے ہیں :

"قیاس کو حجت تسلیم کرنے والے ان آیات سے قیاس ثابت کرتے ہیں : "فاعتبروا یا اولی الابصار"[1]

(اے اصحاب بصیرت اس سے عبرت حاصل کرو)

قال من یحی العظام و ھی رمیم قل یحییھا الذی انشاھا اول مرہ'[2]

(کہتا ہے ہڈیوں کو (خصوصاً) جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں کون زندہ کرے گا۔ آپ جواب دیجئے کہ ان کو وہ زندہ کرے گا جس نے اول بار انہیں پیدا کیا ہے")

"کذلك نخرج الموتی" [3]

(اسی طرح ہم نکالیں گے مردوں کو)

"کذلك النشور" [4]

(اسی طرح جی اٹھنا ہے)

"ولا تقل لھما اف" "سو ان کو کبھی ہوں بھی مت کرنا

---

[1] (الحشر۔۲) [2] (یٰسین : ۷۸۔۷۹)

[3] (اعراف : ۵۷) [4] (فاطر : ۹)

"قیاس کے قائلین کہتے ہیں کہ "اف" کے علاوہ اذیت کی دیگر صورتیں اف پر قیاس کی جائیں گی۔ فرماتے ہیں "فلا تقل لهما اف" کسی بھی عقلمند اور عربی زبان جاننے والے نے "اف" کے کلمہ سے مارنے اور جنگ کرنے کا مفہوم نہیں لیا ہے اگر صرف یہی آیت ہوتی تو اذیت کی یہی شکل یعنی "اف" کہنا ہی حرام ہوتا اور باقی کوئی صورت حرام نہ ہوتی۔ اور اگر کسی ایسے شخص نے جس کی پٹائی ہوتی ہے اپنی مار پٹائی پر دو گواہ پیش کیے ہوں اور وہ گواہ کہیں کہ ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ مدعی کو مدعا علیہ نے "اف" کہا ہے تو یہ گواہ جھوٹے ہوں گے اور ان کے جھوٹا ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں: لیکن ان دو آیات کا سیاق و سباق بتاتا ہے کہ "اف" نہ کہنے سے مراد یہ ہے کہ والدین سے ہر طرح کی نیکی خواہ کم ہو یا زیادہ کی جائے ان سے نرمی سے پیش آنا چاہیے اور ہر قسم کی بدسلوکی سے اجتناب کرنا چاہیے۔ اس وجہ سے مارنا بھی حرام ہے' محض "اف" سے منع کرنے کی وجہ سے یہ معنی نہیں بنتا۔ اگر صرف "اف" کا یہ کلمہ کافی ہوتا تو بعد کے حصے کی ضرورت ہی نہیں تھی"۔[1]

علامہ آمدی "الاحکام" میں اہل ظواہر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیاس کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ: زید کو ایک دانہ بھی نہ دو' نہ اسے اف کہو' نہ اس پر ذرہ برابر ظلم کرو' نہ اس کے چہرے پر شکن آنے دو' تو اس کلام سے فوری طور پر جو بات سمجھ میں آئے گی وہ یہی ہے کہ ایک دانے سے زیادہ دینا بھی ممنوع ہے' برا بھلا کہنا اور مارنا بھی ممنوع ہے' ایک دینار یا اس سے زیادہ حق تلفی بھی درست نہیں ہے' چہرے پر شکن کے علاوہ اذیت کی دیگر صورتیں مثلاً بات چیت ختم کر دینا بھی ممنوع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام "احفظ عفاصها و وكاءها"[2] (اس کی تھیلی اور دھاگہ حفاظت سے رکھو)۔ مال غنیمت کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "ادو الخيط و المخيط"[3] (اگر دھاگہ اور سوئی کسی کو ملی ہو تو وہ بھی جمع کرا دے) کا مفہوم یہ ہوگا کہ کسی کو کجاوہ یا نقد جس شکل میں کوئی چیز ملی ہو اسے جمع کرا دے۔ اسی طرح یہ حدیث "من سرق عصا مسلم فعليه ردها"[4] (جس کسی نے کسی مسلمان کی لاٹھی چرائی ہو تو اس پر اسے واپس لوٹانا

---

[1] مختصر ابطال القیاس (۲۳۔۳۰)

[2] مسند احمد' ابن ماجہ نے عبادۃ بن صامت سے بھی یہ حدیث نقل کی ہے' حدیث نمبر ۲۵۸

[3] صحیح بخاری' کتاب اللقطہ' صحیح مسلم' کتاب اللقطہ' حدیث نمبر ۱۷۲۲

[4] حدیث کا یہ متن مسند احمد کا ہے۔ سنن ابی داؤد' کتاب الادب (۵۰۰۳) اور کتاب الفتن جامع ترمذی' (ص ۲۱۶۱) میں بھی معمولی سے لفظی فرق کے ساتھ ہے۔

ضروری ہے) کا مفہوم بھی یہی ہے کہ لاٹھی سے زائد قیمت کی چیز چرائی ہو تو تب بھی واپس کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی قسم اٹھاتا ہے کہ فلاں کے گھر ایک لقمہ بھی نہیں کھائے گا اور نہ ہی ایک گھونٹ پانی پیئے گا تو قسم کا تقاضا یہ ہوگا کہ ایک لقمہ سے زائد کھانا اور ایک گھونٹ سے زائد پینا بھی ممنوع ہوگا...[1]

جمہور فقہاء میں اس بات میں اختلاف ہے کہ مفہوم موافق دلالت لفظی ہے یا دلالت قیاسی۔

متکلمین، اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب[2] یہ ہے کہ یہ دلالت لفظیہ ہے یعنی یہ دلالت لفظ سے سمجھی جاتی ہے محل نطق سے معلوم نہیں ہوتی۔ امام شافعی اور بعض دیگر فقہاء کا خیال ہے کہ یہ دلالت قیاسیہ یعنی قیاس جلی ہے۔ امام شافعیؒ "الرسالۃ" میں فرماتے ہیں: "اور قیاس کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سب کا جامع قیاس ہے۔ بعض اقسام زیادہ قوی اور واضح ہیں۔ زیادہ قوی قیاس کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں یا رسول اکرمؐ نے کسی چیز کی قلیل مقدار کو حرام قرار دیا ہو تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی کہ اس چیز کی کثیر تعداد بھی قلیل کی طرح حرام ہے، کیونکہ کثرت کو قلت پر ترجیح حاصل ہے۔ اسی طرح اگر اطاعت کی کم تعداد پر تعریف کی گئی ہو تو اس کی زیادہ تعداد بدرجہ اولیٰ تعریف کی مستحق ہوگی اور اگر کسی چیز میں زیادہ تعداد کو جائز قرار دیا ہو تو کم مقدار بدرجہ اولیٰ مباح ہوگی۔ اگر آپ مثالوں سے اس کی وضاحت پوچھنا چاہتے ہیں تو اس کی مثالیں یہ ہیں:

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے مومن کی جان و مال کو حرام ٹھیرایا ہے اور اس کے متعلق بد گمانی کو ممنوع قرار دیا ہے ہاں البتہ اچھا گمان درست ہے" جب بد گمانی کو حرام قرار دیا ہے تو بد گمانی سے بڑھ کر جو ناحق بات ہوگی وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔ جو چیز کسی لحاظ سے بھی اگر بد گمانی سے بدتر ہے تو وہ زیادہ حرام ہوگی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ و من یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ[3] (سو جو شخص (دنیا میں) ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا)۔

معلوم ہوا کہ ذرہ برابر سے جو نیکی زائد ہوگی وہ زیادہ قابل تعریف ہے اور ذرہ برابر سے جو برائی زائد ہوگی وہ زیادہ قابل مذمت ہوگی۔ حربی غیر معاہد کفار کا خون اور مال ہمارے لیے جائز اور مباح قرار دیئے گئے ہیں اور اس میں کسی چیز کو حرام نہیں ٹھیرایا ہے تو ان کفار کے بدن اور کچھ مال بدرجہ اولیٰ مباح ہوں گے۔ بعض اہل علم اسے قیاس کا نام نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام ٹھیرایا ہے یا اس کی

---

[1] الاحکام (۲/۱۴۳) [2] ارشاد الفحول (۱۷۳)، المستصفی (۲/۱۹۱)

[3] (الزلزال ۷۔۸)

تعریف یا مذمت کی ہے وہ اس حکم میں شامل ہیں اسے کسی اور چیز پر قیاس تو نہیں کیا جارہا ہے اس لیے اسے قیاس نہیں کہہ سکتے"۔[1]

اختلاف کا حاصل :

اس اختلاف کے نتیجہ میں حدود اور کفارات کے مسائل میں بھی اختلاف ہے۔ جن فقہاء کے نزدیک مفہوم مخالف قیاس کی ایک قسم ہے وہ حدود اور کفارات کو مفہوم موافق سے ثابت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے کیونکہ پھر مفہوم موافق کو حدود اور کفارات کے لیے بطور ثبوت حجت پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو حضرات اسے دلالت لفظیہ کہتے ہیں' قیاس نہیں مانتے ان کے نزدیک حدود اور کفارات کا ثبوت اس سے جائز ہے کیونکہ یہ قیاس کی قسم نہیں ہے۔ دلالت النص کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

---

[1] الرسالہ (۵۱۳۔۵۱۶)

۲۔ عموم مقتضی

کیا عموم مقتضی معتبر ہے؟

اقتضاء النص کی تعریف پہلے گزر چکی ہے کہ اس سے مراد وہ دلالت ہے جس میں کلام کے عقلاً اور شرعاً درست ہونے کا دارومدار اس پوشیدہ مفہوم پر ہو جو معنی کلام سے سمجھ میں آئے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ موقع و محل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو حکم اس سے متعلق کر دیا جائے گا جیسے :

حرمت علیکم المیتة [۱] (تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے)

حرمت علیکم امھاتکم [۲] (تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)

یہاں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ پہلی آیت میں تحریم الاکل یعنی مردار کا کھانا حرام کیا گیا اور دوسری آیت میں تحریم مجامعت یعنی وطی کی حرمت بیان کی گئی ہے۔ [۳]

مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ کو محذوف مان کر حکم کو یوں حکم کا یہ تقاضا یا مقتضی عام ہوگا۔ اور تمام جزئیات پر حاوی ہوگا' اور یہ لوگ مقتضی میں عموم کے قائل ہیں۔ اس کو اصطلاحات علم اصول فقہ میں عموم مقتضی کہا جاتا ہے۔ چونکہ مقتضی حکم کے اثبات میں بمنزلہ منصوص کے ہوتا ہے اور اس سے ثابت شدہ حکم قیاس کی طرح نہیں بلکہ نص کی طرح ہوتا ہے تو صفت عموم کا اثبات بھی منصوص کی طرح قرار دیا جائے گا۔ عموم مقتضی کا یہ قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے۔ [۴]

جمہور مجتہدین (جن میں احناف بھی شامل ہیں) اس بات کے قائل ہیں کہ کسی ایک متعین اور خاص مفہوم کو محذوف مان کر حکم اس کے متعلق کیا جائے اور مقتضی کے اندر عمومیت نہ پیدا کی جائے' تو فقہاء کی یہ جماعت عموم مقتضی کی قائل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عموم لفظ کے عوارض میں سے ہے جبکہ مقتضی معنی ہے اس لیے عموم مراد نہیں لیا جائے گا۔

---

[۱] (المائدہ۔ ۳) [۲] (النساء۔ ۲۳) [۳] ارشادالفحول : (۱۳۱) کشف الاسرار (۲/ ۲۳۷۔ ۲۴۳)

[۴] عموم مقتضی کے قول کی یقینی نسبت مجھے شوافع کی ان اصول کی کتب میں نہیں ملی ہے جو کتب مجھے دستیاب ہوئی ہیں البتہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے تلویح میں ذکر کیا ہے کہ "عموم مقتضی کا قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے" التلویح (۱/ ۱۳۷) اور احناف کی اصول کی کتابوں میں یہ نسبت امام شافعیؒ کی طرف ہے۔ دیکھئے حاشیہ عبدالعزیز البخاری علی اصول البزدوی (۲/ ۲۳۷)' اصول السرخسی (۱/ ۲۴۸)

[۱] دیکھئے شرح مختصر المنتہی۔ (۲/ ۱۱۶)' الاحکام لآمدی (۲/ ۶۴) [۲] اصول سرخسی (۱/ ۲۴۴) دیکھئے کشف الاسرار شرح اصول بزدوی (۲/ ۲۳۷)

عموم مقتضی کے قائلین کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ یہ کہ مقتضی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) جب محذوف میں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں تو پھر ان سب کو محذوف مانا جائے (۲) یہ کہ بعض کو محذوف مانا جائے (۳) یہ کہ کسی چیز کو محذوف نہ مانا جائے۔ یہ آخری صورت خلاف اجماع ہے جبکہ دوسری صورت یعنی کسی ایک احتمال کو محذوف ماننے کی صورت میں دوسرے احتمالات پر اسے کوئی ترجیح حاصل ہونا چاہیے جو نہیں ہے' تو صرف پہلی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ سب کو محذوف مانا جائے اور عموم مقتضٰی کے احوال کو مانا جائے۔

۲۔ یہ حدیث "رفع عن امتی" دلالت کرتی ہے کہ نفس خطاء کو اٹھالیا گیا ہے حالانکہ یہ معنی مراد لینا دشوار ہے کیونکہ خطا تو اپنی جگہ بطور ایک حقیقت موجود ہوتی ہے' اس لیے ایسا مفہوم محذوف ماننے کی ضرورت ہے جو "نفس خطاء اٹھا لینے" کے معنی کے قریب تر ہو اور یہ محذوف "رفع جمیع الاحکام" ہے۔ کیونکہ جب حقیقت کی نفی دشوار ہے تو ایسی چیز کی نفی کی جائے گی جو حقیقت (نفس خطاء) سے زیادہ قریب ہو تو وہ یہاں "جمیع الاحکام" ہے کیونکہ خطاء اور نسیان کی صورت میں اس کے جملہ احکام کا اٹھا لینا گویا نفس خطا کو اٹھا لینا ہے۔[1]

جو لوگ مفہوم مقتضی کے عموم کے قائل نہیں ان کے دلائل یہ ہیں:

یہ کہ محذوف بنا بر ضرورت مانا جاتا ہے۔ تو جتنا محذوف ماننے کی ضرورت ہو گی اتنا ہی مقدر مانا جائے گا۔ جہاں تک عموم کے بغیر ضرورت پوری ہو سکے اور کلام مفید ہو جائے اس سے آگے کسی حکم کو بلا ضرورت وسعت دینے کی ضرورت نہیں۔ علامہ سرخسی اصول سرخسی میں لکھتے ہیں: "مقتضی کا ثبوت ضرورت اور حاجت کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً اگر محذوف مانے بغیر نص کے متعلق حکم کیا جا سکتا ہو تو وہاں شرعاً اور لغۃً مقتضی ثابت نہیں ہو گا کیونکہ جو چیز بطور ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اسی قدر ثابت ہوتی ہے جس قدر اس سے ضرورت پوری ہو سکے۔ اس لیے مقتضی کے لیے صفت عموم کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی کلام مفید ہے۔ اس کی نظیر "مردار کھانے کی اجازت" ہے۔ مردار کھانا بوقت ضرورت مباح ہے لیکن اتنی مقدار مباح ہے جس سے زندگی بچائی جا سکے۔ اگر سیر ہو کر کھائے گا یا فروخت کرے گا یا ساتھ اٹھا کر لے جائے گا تو یہ سب ناجائز اور حرام شمار ہوں گے۔ وہ حکم جو منصوص ہو اس کے احکامات اس کے برعکس ہیں وہاں تو نفس نص پر عمل ہو گا اور اس کی نظیر حلال جانور کا ذبیحہ ہے جسے کھانا بھی جائز ہے اور دیگر فوائد اٹھانا بھی درست ہیں۔[2]

---

[1] دیکھئے شرح مختصر المنتہی۔(۲/۱۱۶)'الاحکام آمدی(۲/۶۴) [2] اصول سرخسی(۱/۲۴۴) دیکھئے کشف الاسرار شرح اصول بزدوی(۲/۲۴۷)

اس قاعدے میں اختلاف کے نتائج :

اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں مختلف فروعی مسائل میں بھی اختلافات پیدا ہوئے :

۱۔ اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر، غلطی سے یا ناواقفیت کی وجہ سے بات کر لے تو اس نماز کے حکم میں اختلاف رائے ہے۔ امام شافعیؒ، مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر یا غلطی سے تھوڑی سی بات کر لے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔ امام نوویؒ نے جمہور کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔ ان حضرات نے اپنے مسلک کے لیے اس حدیث کے عموم مقتضی کو دلیل بنایا ہے' رفع عن امتی الخطاء والنسیان و ما استکرھوا علیہ (میری امت سے خطا اور نسیان کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے اور اس کی بھی جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو) جمہور علماء لفظ "حکم" یہاں محذوف مانتے ہیں اور اسے عام قرار دیتے ہیں۔ حکم میں دنیاوی حکم بھی آجاتا ہے یعنی نماز باطل نہیں ہوگی۔ اور اخروی حکم بھی آجاتا ہے یعنی خطاء اور بھول کی صورت میں آخرت میں بھی مواخذہ نہیں ہوگا۔

اس مسئلہ میں اس مذہب کے قائلین حدیث ذوالیدین کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔[۱] صحیح مسلم میں ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز عصر پڑھائی تو دو رکعت کے بعد سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین (ایک صحابی) اٹھے اور کہا : اے اللہ کے رسول آیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں ؟ آپؐ نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی ہے۔ ذوالیدین نے کہا کہ کوئی بات تو ہے اے اللہ کے رسول! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا : کیا ذوالیدین نے درست کہا ہے ؟ صحابہ کرامؓ نے کہا : ہاں! اے اللہ کے رسول' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیہ نماز مکمل کی' پھر سلام کے بعد بیٹھنے کی حالت میں آپؐ نے دو سجدے کیے۔[۲]

حدیث ذوالیدین کی شرح کرتے ہوئے ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ : یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ " رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں لفظ "اثمھما اور "حکمھما" دونوں مقدر ہیں جبکہ اس کے برعکس بعض نے "اثم" کو ہی مقدر مانا ہے۔[۳]

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں : اگر کسی نے یہ سمجھ کر بات کر لی کہ وہ نماز مکمل کر چکا ہے یا یہ بھول گیا کہ وہ نماز پڑھ رہا ہے اور بات کر لی' تو ایسی صورت میں باقی ماندہ نماز جاری رکھے اور سجدہ سہو کر لے۔

۱۔ الأم' شافعی ج ۱ص ۱۲۳ ۲۔ صحیح مسلم' باب سجود السہو (۵۷۳)' صحیح بخاری' باب سجود السہو (۲/ ۶۶)' الأم للشافعیؒ (۱/ ۱۲۳)' الأم : (۱/ ۱۲۴) ۳۔ فتح الباری (۳/ ۶۶)

دلیل حدیث ذوالیدین ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جب کوئی شخص بات چیت کرتا ہے تو وہ یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں نہیں ہے۔ اور جب نماز کی حالت نہ ہو تو کلام جائز ہے۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذوالیدین کی حدیث کے مخالف نہیں ہے" کیونکہ ابن مسعودؓ کی حدیث مطلقاً کلام کے بارے میں ہے اور ذوالیدین والی حدیث بتاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصداً بات چیت کرنے والے اور بھول کر بات چیت کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے کیونکہ آپؐ نماز میں ہی تھے یا یہ کہ بات چیت کرنے والے کا خیال یہ ہو کہ وہ نماز مکمل کر چکا ہے۔[1]

ابن مسعودؓ کی حدیث سے امام شافعی کی مراد وہ حدیث ہے جو اس نص کے قبیل سے ہے۔ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ سرزمین حبشہ آنے سے پہلے نماز کی حالت میں ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کہتے تھے تو آپؐ نماز میں ہی ہمیں سلام کا جواب دیتے تھے' جب ہم حبشہ سے واپس آئے تو میں حضور اکرم کی خدمت میں سلام کے لیے حاضر ہوا۔ آپؐ نماز پڑھ رہے تھے میں نے سلام عرض کیا لیکن آپؐ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ میرے دل میں مختلف خیالات آنے لگے' میں بیٹھ گیا' جب آپؐ نے نماز مکمل کر لی تو میں آپؐ کے پاس آیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالی اپنے نئے احکام جب چاہتا ہے بھیجتا ہے' ان نئے احکام میں سے یہ حکم بھی ہے کہ نماز کی حالت میں بات چیت نہ کرو۔[2]

احناف کا مذہب یہ ہے کہ جس نے بھی نماز میں بات چیت کی اسکی نماز باطل ہو جائے گی خواہ بھول کر بات کرے یا جان بوجھ کر۔ دلیل معاویہ بن حکم کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ کا ارشاد گرامی نقل کیا گیا ہے:

"ان ھذہ الصلوۃ لا یصلح فیھا شئی من کلام الناس و انما ھی التسبیح والتکبیر و قراۃ القرآن"[3]

---

[1] الام (۱/۱۲۴) [2] الام (۱/۱۲۳)' یہ روایت صحیح بخاری میں قریب قریب انہی الفاظ سے مروی ہے' دیکھئے: ابواب العمل فی الصلوۃ باب ما ینھی من الکلام فی الصلوۃ (۲/۵۹) [3] اس حدیث کو امام احمد' امام مسلم اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے' اس حدیث کا پورا واقعہ وہ ہے جسے امام مسلم نے صحیح مسلم میں معاویہ بن حکم سلمی کے واسطہ سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں: میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا۔ ایک آدمی نے چھینک ماری تو میں نے "یرحمک اللہ" کہہ دیا' اس پر لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا' میں نے کہا تمہاری ماں تمہیں گم کرے تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ مجھے دیکھتے ہو؟ تو وہ اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارنے لگے' میں نے سوچا کہ وہ مجھے خاموش کرنا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہو گیا' جب حضور اکرمؐ نماز پڑھ چکے۔ آپؐ پر میرے ماں=

"نماز میں لوگوں سے بات چیت کی طرح کی کوئی چیز درست نہیں ہے' نماز تو نام ہے تسبیح، تکبیر 'اور قرآن مجید پڑھنے کا"۔

احناف ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں ہر قسم کی بات چیت ممنوع ہے اور "رفع عن امتی..." والی حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کی صورت میں ہونے والا گناہ اٹھالیا گیا ہے۔ احناف اس حدیث میں عموم مقتضیٰ کے قائل نہیں ہیں۔[1]

فتح القدیر میں ہے "و قوله' رفع عن امتی...(اللہ نے میری امت سے گناہ اٹھالیا ہے) یہ مقتضی کی قسم ہے لیکن اس میں عموم نہیں ہے' کیونکہ مقتضی بنابر ضرورت ہوتا ہے' تو ایسی چیز مقدر مانی جائے جس سے کلام کا معنی درست ہو جائے' اور اس بات پر اجماع ہے کہ "گناہ کا اٹھایا جانا" مراد ہے۔ اس لیے دوسرا کوئی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ بصورت دیگر یہاں عموم لازم آئے گا اور اس کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ اور جو حضرات حکم مقدر مانتے ہیں اور اسے دنیا اور آخرت دونوں کے لیے عام کرتے ہیں تو وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ یہ عمومیت بغیر اس امر کے کرتے ہیں کہ تصحیح کلام کے لیے اس کی ضرورت ہو۔[2]

یہاں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ امام شافعیؒ نے "الام" میں اس مسئلہ پر استدلال کرتے وقت عموم مقتضی کا ذکر نہیں کیا بلکہ ذوالیدین کی حدیث سے استدلال کرنے پر اکتفا کیا ہے اور احناف کا استدلال جن دو احادیث... حدیث ابن مسعودؓ اور حدیث معاویہ بن حکمؓ... سے ہے' اس کے رد میں فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذوالیدینؓ کی حدیث سے مقدم ہے[3] اور معاویہ بن حکمؓ کو بھی آنحضرتؐ نے نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم

= باپ قربان ہوں... آپ سے زیادہ اچھی تعلیم دینے والا میں نے نہ پہلے دیکھا اور نہ بعد میں۔ اللہ کی قسم نہ مجھے مارا' نہ جھڑکا اور نہ برا بھلا کہا۔ آپؐ نے فرمایا کہ نماز میں اس طرح کی بات چیت درست نہیں... الحدیث۔ صحیح مسلم (۲/۷۵) باب تحریم الکلام فی الصلوۃ' حدیث نمبر ۵۳۷۔

[1] المبسوط (۱/۱۷۰۔۱۷۱) [2] فتح القدیر (۱/۲۸۰۔۲۸۱)

[3] یعنی ابن مسعودؓ کی حدیث مقدم ہونے کی وجہ سے منسوخ ہے۔

نہیں دیا تھا۔ امام شافعیؒ کے اس دعویٰ کی تردید میں احناف کہتے ہیں کہ ذوالیدین تو غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے اور ابو ہریرہؓ فتح خیبر کے بعد مسلمان ہوئے، تو ان کے درمیان ایک بڑی لمبی مدت ہے۔ اس دعویٰ کی تردید میں کہا جاتا ہے کہ ذوالیدین کا نام خرباق تھا اور بدر میں جو شہید ہوئے تھے وہ "ذوالشمالین" تھے، اگر ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی صحابی کے لیے استعمال ہوتا تو نام ایک ہی ہوتا جس طرح کہ عموماً نام ایک ہی ہوتے ہیں۔[1]

ب۔ روزے دار کا بھول کر غلطی سے یا جبراً کھانا اور اس کا حکم

شوافع کہتے ہیں کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر یا غلطی سے کھا لیا یا جبراً کسی کو کھلا دیا گیا تو اس کا روزہ ہو جائے گا اور اس پر کوئی قضاء لازم نہیں آئے گی۔ ان کی دلیل "رفع عن امتی..." میں عموم مقتضی ہے۔ شوافع حضرت ابو ھریرہؓ کی اس حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں "من نسی و ھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ و سقاہ"[2] (روزے کی حالت میں جو بھول کر کھا پی لے تو اسے اپنا روزہ مکمل کر لینا چاہیے اسے تو اللہ نے کھلایا اور پلایا) ابن حبان اور دار قطنی کی روایت میں ان الفاظ کا بھی اضافہ ہے: "ولا قضاء علیہ" (یعنی اس پر کوئی قضا نہیں ہے)

وہ شخص جسے زبردستی کسی نے کچھ کھلایا ہو اس کا بھی وہی حکم ہے جو بھول کر کھانے پینے والے کا ہے، بلکہ وہ بھول کر کھانے والے کے مقابلہ میں جبراً کھلائے جانے والے کے روزہ کا نہ ٹوٹنا بطریق اولیٰ ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ اسے تو دفع ضرر کے لیے کھانے کا حکم ہے۔[3]

امام نوویؒ "المجموع" میں فرماتے ہیں: روزے کے باطل نہ ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جبر سے روزہ کھلوانے کی صورت میں روزہ دار کا اپنا فعل غیر موثر ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ روزہ توڑنے کی وجہ سے

۱۔ دیکھئے الام (۱/ ۱۲۴۔۱۲۵)، الاصابۃ (۴/ ۱۴۰)
۲۔ امام بخاری، مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے اسے روایت کیا ہے اور پہلے گزر چکی ہے۔
۳۔ دیکھئے النہایۃ للرملی (۳/ ۱۶۸۔۱۶۹)

گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ مذکورہ صورت میں تو اسے حکم ہے کہ وہ روزہ توڑ دے' روزہ توڑنے سے شریعت نے منع نہیں کیا ہے۔ اسکا حکم اس شخص جیسا ہے جو بھول کر کھا پی لے بلکہ وہ اس سے بھی زیادہ اس بات کا حقدار ہے کہ جبر کی صورت میں روزہ نہ ٹوٹے۔ کیونکہ جبر کی صورت میں تو اسے حکم ہے کہ اپنی ذات سے دفع ضرر کے لیے کچھ کھالے جبکہ بھول کر کھانے والے کو نہ تو حکم ہے اور نہ ممانعت۔[۱]

حنابلہ کا مذہب اور دلائل وہی ہیں جو شوافع کے ہیں البتہ ابن عقیل سے روزے کے ٹوٹنے کا احتمال بھی منقول ہے۔ فرماتے ہیں "میرے نزدیک روزہ ٹوٹنے کا احتمال ہے" کیونکہ اس نے اپنی ذات سے ضرر کو دور کرنے کے لیے روزہ توڑا ہے تو یہ اس مریض کے حکم سے مشابہت رکھتا ہے جو بیماری سے بچنے کے لیے روزہ توڑ دیتا ہے اور اس شخص سے مشابہت ہے جو پیاس دور کرنے کے لیے پانی پیتا ہے۔ اور افطار پر مجبور کیے گئے شخص کا حکم اس سے جدا ہوگا کیونکہ وہ فعل ارادی کے مقام پر ہی نہیں ہے اور فعل افطار اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔[۲]

احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے کھالیا یا جبراً اسے کھلایا گیا تو وہ گنہگار تو نہیں ہوگا لیکن جبر کی صورت میں اسے قضاء کرنا پڑے گی۔ بھولنے کی صورت میں قضا نہیں ہے کیونکہ نسیان کی صورت میں عدم قضاء کا حکم سابقہ حدیث سے ثابت ہے۔ چونکہ بھول کر کھالینے کا جو حکم حدیث سے ثابت ہے وہ خلاف قیاس ہے اس لیے اس پر خطاء اور اکراہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جو حکم خلاف قیاس ہوتا ہے وہ اس حکم تک محدود رہتا ہے جس کے بارے میں نص Text میں ذکر ہو اور اس پر کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔[۳]

نماز اور روزہ میں بھولنے والے کے حق میں جو فرق کیا جاتا ہے اس پر امام شافعیؒ نے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر بات چیت کرلے تو احناف کے نزدیک اس کی نماز باطل ہے لیکن روزے کی حالت میں بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا' حالانکہ دونوں کی تخصیص حدیث سے ہوئی ہے۔ ارشاد

---

[۱] المجموع/۶/۳۲۵ [۲] مغنی ابن قدامۃ (۳/۱۱۴-۱۱۶) [۳] ھدایۃ اور فتح القدیر (۲/۶۳) ملاحظہ فرمایئے

نبوی ہے "اگر کوئی شخص بھول کر کھایا پی لے تو اسے اپنا روزہ مکمل کرنا چاہیے اور اس کی قضا نہیں ہے' اسی طرح کی ایک روایت ابو ہریرۃؓ کی بھی ہے' البتہ یہ بات کہی گئی ہے کہ ابو ھریرۃؓ سے اسے مرفوع روایت کرنے والا راوی حافظ نہیں ہے' امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب بھی مذکورہ صورت میں روزے کی قضاء کے قائل ہیں لیکن ہم ان کی رائے کو نہیں اختیار کرتے ہیں اور بعض دیگر علماء ہماری طرح عدم قضاء کے قائل ہیں۔ نماز میں بھول کر بات چیت کرنے والی حدیث ان کے خلاف دلیل بنتی ہے۔ روزے میں ارادی اور غیر ارادی طور پر کھانے میں جو فرق ہے وہ بھی نماز میں بات چیت کی صورت میں ان کے خلاف حجت ہے بلکہ نماز میں بھول کر بات چیت تو بدرجہ اولیٰ اس بات کی مستحق ہے کہ نماز باطل نہ ہو کیونکہ یہ تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے' تو پھر روزے میں عمد اور نسیان میں فرق کیسے کیا؟ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرۃؓ بھول کر کھانے کی صورت میں روزے کی قضاء کے قائل نہیں تھے' ابو ہریرۃؓ کی ہی رائے دلیل ہے' اس لیے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اور پھر ذوالیدین کی اس روایت پر عمل ترک کیا جسے ابو ہریرۃؓ' ابن عمرؓ' عمران بن حصین اور دیگر حضرات نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے حالانکہ اس روایت سے نماز میں عمداً اور بھول کر بات چیت کرنے میں فرق ظاہر ہوتا ہے اور یہ روایت نبی اکرمؐ سے ثابت شدہ ہے اور جو چیز نبی اکرمؐ سے ثابت ہے اس پر کسی بھی دوسری دلیل کے مقابلہ میں عمل کرنا زیادہ ضروری ہے۔ تو اس مسلک کے قائلین نے زیادہ ضروری اور ثابت شدہ چیز کو چھوڑ کر کمزور چیز کو اختیار کیا ہے جو ان کے نزدیک بھی کمزور ہے' انہوں نے دوسروں پر الزام دھرا جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ روزے میں عمداً اور نسیان کے ساتھ کھانے کا حکم ایک جیسا ہے لیکن نماز میں وہ اسی رائے کو اختیار کرتے ہیں جس پر وہ تنقید کرتے ہیں کہ نماز میں عمداً بات کرنے اور بھول کر بات کرنے کا ایک ہی حکم ہے۔ وہ اس پر بھی قائم نہ رہے۔[1]

اگر کسی نے بھول کر یا غلطی سے کھا لیا یا جبراً اس سے روزہ تڑوایا گیا تو مالکیہ کے نزدیک وہ گنہگار تو نہیں ہوگا البتہ اس پر قضا لازم آئے گی[2] مالکی مذہب اکراہ اور خطاء میں احناف کے موافق ہے البتہ نسیان کی

۱۔ الأم (۲/۸۳)　　۲۔ شرح الکبیر للدردیر علی سیدی خلیل (۱/۵۲۵)

صورت میں سب کے خلاف ہے۔ ابن دقیق العید نے اپنی کتاب "احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام" میں امام مالک کے اس مذہب کی توجیہ یہ کی ہے کہ : "امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے' کیونکہ اس صورت میں روزے کا ایک ایسا رکن ضائع ہو جاتا ہے جسے ادا کرنے کا حکم ہے۔ وہ چیزیں جن کی ادائیگی ضروری ہے ان میں نسیان یا بھول کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ قاعدہ کا تقاضا تو یہی ہے' امام مالکؒ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ بھول سے کھانے والا اس شخص کی طرح ہے جو بھول کر رکوع ترک کر دے تو دونوں کو ایک رکن کا تارک تصور کیا جائے گا جس طرح رکوع ترک کرنے سے نماز نہیں ہوگی اسی طرح بھول کر کھانے سے روزہ بھی نہیں ہوگا۔

توجیہ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس کے درست ہونے کا مدار اس قاعدہ کے عموم اور درست ہونے پر ہے کیونکہ یہ حکم ایک مخصوص نص کے ساتھ ہے اور روزے کے صحیح ہونے پر نص دلالت کرتی ہے اور یہ کہ اس پر کوئی قضاء لازم نہیں ہے"۔[1]

ابو ہریرہؓ کی حدیث کو اختیار نہ کرنے کی توجیہ اور اس توجیہ کا رد نیل الاوطار میں نقل کیا گیا ہے ۔اس حدیث پر عمل نہ کرنے کا عذر بعض مالکیہ نے یہ پیش کیا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور قاعدہ کے خلاف ہے' یہ عذر بالکل باطل ہے۔ یہ حدیث روزہ کے بارے میں ایک مستقل قاعدہ فراہم کرتی ہے' اگر اس طرح کے قواعد سے احادیث کو رد کیا جانے لگے تو پھر چند احادیث ہی قابل عمل رہ جائیں گی اور جو شخص جس حدیث کو چاہے گا رد کر دے گا۔ بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث نفل روزے پر محمول ہے۔ یہ قول ابن التین نے ابن شعبان سے نقل کیا ہے اور ابن قصار کا قول بھی یہی ہے' عذر یہ پیش کیا ہے کہ حدیث میں رمضان کا تعین نہیں ہے' یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اور ایک طرح کا عذر فاسد ہے کیونکہ حدیث میں قضاء کے بارے میں صراحتاً حکم ہے جس سے اس توجیہ کی تردید ہو جاتی ہے۔[2]

---

[1] حاشیہ الصنعانی علی شرح عمدۃ الاحکام (۳۳۹/۳)

[2] نیل الاوطار' شوکانی (۲۰۷/۴)

ج۔ جبری طلاق

مالکیہ' حنابلہ' شوافع' ابن حزم اور زیدیہ وامامیہ شیعہ کا مسلک یہ ہے کہ جبری طلاق واقع نہیں ہوتی۔ یہ اس حدیث کے عموم مقتضی کو دلیل بناتے ہیں "رفع عن امتی الخطاء"... اور تائید کے طور پر اس حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں "لا طلاق فی اغلاق"[۱] "جبری طلاق واقع نہیں ہوتی" اغلاق کا معنی اکراہ ہے' جس طرح کہ ابن الاثیر نے "نہایۃ" میں ذکر کیا ہے۔ گویا اکراہ کی صورت میں بھی کسی چیز کو اس پر بند کر دیا جاتا ہے اور تصرفات سے روک دیا جاتا ہے جس طرح کہ کسی انسان پر دروازہ بند کر دیا جاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ عبداللہ بن عمرؓ' ابن عباسؓ' ابن زبیرؓ اور جابر بن سمرہؓ کا مذہب یہ ہے کہ اکراہ یعنی جبر میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

قدامہ بن ابراہیم سے روایت ہے کہ عمر بن خطابؓ کے دور میں ایک آدمی شہد نکالنے کے لیے لٹک گیا۔ اس کی بیوی آئی اور رسی پر بیٹھ گئی' بیوی نے کہا تین طلاقیں دیدو ورنہ رسی کو کاٹتی ہوں' خاوند نے اللہ کا واسطہ دیا لیکن اس نے انکار کر دیا۔ خاوند نے اس کو تین طلاقیں دے دیں وہ شخص حضرت عمرؓ کے پاس گیا اور یہ واقعہ بتایا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ : یہ طلاق نہیں ہے اس لیے رجوع کر لو۔[۲]

احناف کے نزدیک زبردستی طلاق دلوانے سے طلاق ہو جاتی ہے یہی مسلک امام نخعیؒ' ابن مسیبؒ' سفیان ثوریؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا بھی ہے۔

احناف کی دلیل قیاس ہے' جبری طلاق کو مذاقاً طلاق پر قیاس کرتے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ اکراہ کی صورت میں جب اہلیت کی حالت میں اپنی منکوحہ کو اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے طلاق دینے کا قصد کیا ہے تو وہ اس سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اس نے دو برائیوں میں سے ہلکی کو اختیار کیا ہے تو یہ اس

---

۱ ملاحظہ فرمایئے : مغنی المحتاج (۳ / ۲۸۹)' مغنی لابن قدامۃ (۷ / ۱۱۸) احمد' ابوداؤد اور ابن ماجہ (۲۰۴۶) نے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

۲ سعید بن منصور اور عبیدہ بن سلام نے روایت کیا ہے' دیکھئے نیل الاوطار (۶ / ۲۳۵۔۲۳۶)

کے قصد اور اختیار کی علامت ہے کہ اس نے دو شر دیکھے اور ان میں اھون (ہلکے) کو اختیار کیا' ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اس نے یہ فیصلہ اپنی رضامندی سے نہیں کیا لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ مذاق میں طلاق کا بھی یہی حکم ہے۔

ابن عباسؓ کی حدیث کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ مقتضی کے قبیل سے ہے اور اس میں عموم نہیں ہے اس لیے اس میں ایسا "حکم" مقدر ماننا درست نہیں ہے جو دنیا اور آخرت کے احکامات کے لیے عام ہو بلکہ اس سے دنیا کا حکم یا صرف آخرت کا حکم مراد ہو گا' جب آخرت کا حکم مراد لینے پر اجماع ہے تو دنیا کا حکم مراد نہیں لیا جائے گا بصورت دیگر کلام میں عموم پیدا ہو جائے گا۔[۱]

د۔ وضو اور غسل میں نیت کا وجوب

حنابلہ' مالکیہ' شوافع اور جمہور علماء کے نزدیک نیت وضو کے فرائض میں سے ایک فرض ہے یعنی وضو کے درست ہونے کے لیے نیت کا ہونا ضروری ہے[۲] جمہور فقہاء" انما الاعمال بالنیات"[۳] کے عموم مقتضی سے استدلال کرتے ہیں۔

فتح الباری کے مصنفؒ فرماتے ہیں اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہو گی "لاعمل الابالنیة" (نیت کے بغیر عمل نہیں) حالانکہ عمل تو ہوتا ہے۔ لہذا عمل کے وجود کی نفی مراد نہیں ہے کیونکہ نیت کی نفی سے عمل کی ذات یا وجود کی نفی نہیں ہو گی بلکہ کبھی نیت کے بغیر بھی عمل کا وجود ہوتا ہے (کہ وہ صادر ہو گیا ہوتا ہے) بلکہ اس حدیث میں حکم کی نفی مقصود ہے مثلاً یہ کہ نیت کے بغیر فلاں کام درست یا کامل طریقہ سے ادا ہوا ہے یا نہیں۔ بلکہ نیت نہ ہونے سے عمل کی صحت کی نفی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی صحت کی اس کی ذات سے مناسبت زیادہ ہوتی ہے' جبکہ حدیث کا لفظ ذات کی نفی

۱۔ فتح القدیر' ہدایہ (۳/۳۹)

۲۔ ملاحظہ کیجئے شرح الکبیر مصنفہ دردیر (۱/۹۳)' مغنی ابن قدامہ (۱/۱۱۰)

۳۔ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح کے آغاز میں اور امام مسلم نے کتاب الامارہ (۱۹۰۷) میں نقل کیا ہے۔

میں بالکل صریح ہے اور صفات کی نفی ضمناً ہو رہی ہے۔ چونکہ ذات کی نفی مراد لینا ممکن نہیں اس لیے یہ لفظ صفات کی نفی پر ہی دلالت کرے گا۔[۱]

احناف کے نزدیک وضو میں نیت فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے اس لیے نیت کے بغیر بھی وضو درست ہو جائے گا' نیت کا مطالبہ تو محض حصول ثواب کی خاطر ہے اس سلسلہ میں احناف کے دلائل کا خلاصہ "خبر واحد کے ذریعہ نص پر زیادتی" کے باب میں ذکر کر دیا جائے گا۔

بعض لوگ اس حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ "اگر نیت ہو گی تو عمل کا ثواب ملے گا": امام سرخسی "مبسوط" میں فرماتے ہیں: حدیث سے استدلال کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ عمل کا ثواب نیت کے مطابق ملے گا۔[۲]

یہ بات بتا دینا بھی ضروری ہے کہ احناف مقاصد یا عبادات مقصودہ مثلاً نماز' روزہ' حج اور وسائل عبادات یا عبادات غیر مقصودہ مثلاً وضو' غسل وغیرہ میں فرق کرتے ہیں۔ پہلی قسم یعنی مقاصد میں نیت کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسری قسم یعنی وسائل میں نیت کو واجب نہیں سمجھتے۔ پہلی قسم میں نیت کے وجوب پر "انما الاعمال بالنیات"[۳] کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ احناف عموم مقتضی کے قائل نہیں لیکن یہاں عموم مقتضی کے بغیر استدلال مکمل نہیں ہوتا۔

شوافع جو "انما الاعمال بالنیات" کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ نیت فرض ہے' ان پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اس حدیث "لا صلوة لمن لاوضو له ولا وضو لمن لا یذکر اسم الله علیه"[۴] (جس کا وضو نہیں ہے اس کی کوئی نماز نہیں ہے اور جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو نہیں ہے) پر عمل کرتے ہوئے ظاہر یہ کی طرح وضو میں بسم اللہ کے وجوب کے قول کو اختیار کریں۔ لیکن شوافع وضو میں بسم اللہ کے وجوب کے

۱۔ فتح الباری (۱/۹)

۲۔ المبسوط (۱/۷۲) ۳۔ الزیلعی (۱/۹۹)' ہدایہ (۱/۱۸۵)

۴۔ مسند احمد' سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب التسمیۃ فی الوضوء' ابن ماجہ (۳۹۸)

قائل نہیں ہیں بلکہ اسے سنت قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے"۔[1]

۵۔ رات سے روزے کی نیت کرنا

تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے کیونکہ روزہ ایک عبادت ہے اور بغیر نیت کوئی عبات قبول نہیں ہوتی۔البتہ رمضان کے روزوں میں نیت کے وقت میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک وہی نیت معتبر ہے جو رات سے ہو خواہ وہ رات کے ابتدائی حصہ میں کی ہو یا آخری حصہ میں۔ جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" (جس نے فجر سے قبل روزے کی نیت یا ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ نہیں ہوتا ہے) حدیث میں "يجمع" کا لفظ آیا ہے روزے میں اجماع سے مراد روزے کی پختہ نیت اور ارادہ کرنا ہے۔[2]

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے ابن جریجؒ اور عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ نے امام زہریؒ سے اور انہوں نے سالمؒ سے اور انہوں نے حفصہؓ سے اپنے والد کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا "من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له" (جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوگا) ابن حزم نے ان الفاظ میں یہ حدیث نقل کی ہے "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" (جس نے فجر سے پہلے روزے کی پختہ نیت نہیں کی تو اس کا روزہ نہیں ہوگا) اس حدیث کو نسائی' ابوداؤد' اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔دار قطنی نے عمرہ عن عائشہ کی سند سے یہ حدیث نقل کی ہے' رسول اکرمؐ نے فرمایا: "من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له" (جس نے فجر سے پہلے رات سے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے)۔امام دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں

---

[1] نیل الاوطار (۱/ ۱۳۴ اور بعد کے صفحات)

[2] علامہ خطابی معالم السنن میں فرماتے ہیں: لفظ "اجماع" سے پختہ ارادہ اور نیت مراد ہے۔عربی زبان میں جمعت الرای اور "آزمعت" کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی کسی ایک پر سب کا اتفاق ہو جانا۔یہ حدیث امام احمدؒ' ابوداؤدؒ' نسائیؒ نے نقل کی ہے اور امام ترمذی نے اسے ص ۳۰۷ پر نقل کیا ہے۔

تمام راوی ثقہ ہیں۔ حفصہؓ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اسے عبداللہ بن ابو بکر امام زہریؒ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں اور یہ حدیث ایک ثقہ راوی کی مرفوع حدیث ہے چونکہ یہ فرض روزہ ہے اس لیے قضاء روزے کی طرح نیت کا محتاج ہے۔[1]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد روزے کی نیت کی تو روزہ ہو جائے گا۔ احناف مذکورہ حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس میں مطلق روزے کی نفی نہیں ہے بلکہ فضیلت اور کمال کی نفی ہے۔ بطور دلیل ایک اعرابی کی اس حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں جس میں اس کے چاند دیکھنے کی گواہی کا تذکرہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "ہمارے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد دلیل ہے جو آپؐ نے ایک اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا تھا "الا من اکل فلا یاکلن بقیہ یومہ و من لم یاکل فلیصم" (سنو! جس نے کچھ کھالیا ہے تو وہ بقیہ دن کھانے سے باز رہے اور جس نے نہیں کھایا ہے اسے روزہ رکھ لینا چاہیے) جس حدیث میں رات سے نیت کرنے کا حکم ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے رات سے نیت نہ کی ہو تو کامل روزے اور اس کی فضیلت سے محروم رہے گا۔[2]

ان مسائل میں عموم مقتضی کے ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ محذوف لازماً ماننا پڑے گا کیونکہ مقتضی کو مقدر مانے بغیر کلام درست ہی نہیں ہو سکتا۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ حذف کی ضرورت نہیں ہے مثلاً "لا صلوۃ، لانکاح اور لاصیام" میں جو نفی ہے یہ شرعی ناموں کی نفی ہے اور یہ نفی کی وہی قسم ہے جس میں جزء یا شرط کی نفی سے اس کی شرعی حقیقت کی نفی ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر "لا عمل" میں جو نفی ہے اس سے کبھی عمل کی حقیقت کی نفی مراد لی جاتی ہے اور لغوی معنی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے، اسی طرح "رفع

---

[1] المغنی ۳ / ۸۴ [2] شرح الھدایہ: (۱ / ۱۱۸) امام بخاری نے اعرابی کی حدیث "کتاب الصیام باب اذا نوی بالنہار صوما" میں نقل کی ہے، مسلم نے اس کتاب الصیام (۱۱۳۵) "من اکل فی عاشوراء" میں نقل کی ہے۔ یہ حدیث عاشورا کے دن کے روزے کے بارے میں بھی آئی ہے جیسا کہ بخاری کی حدیث کا پہلا حصہ اس پر دلالت کرتا ہے جس میں ہے کہ رسول اکرمؐ نے ایک آدمی کی ذمہ داری لگائی کہ وہ عاشورا کے دن کے روزے کا اعلان کرے، ممکن ہے کہ رمضان کی فرضیت سے قبل عاشورا کا روزہ فرض ہو۔ ملاحظہ فرمائیے المغنی لابن قدامہ ۳ / ۸۴

عن امتی" میں بھی صفت کی نفی ہے یعنی خطاء کے لوازم میں سے ایک لازم مراد ہے۔ اس بحث کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں ہم کوئی لفظ مضمر اور محذوف تسلیم کریں یا نہ کریں۔ دونوں صورتوں میں اجمال نہیں رہتا۔ ہاں اگر ہم کوئی لفظ محذوف تسلیم کریں اور محذوف اور مضمر کا اندازہ مختلف لگائیں اور سب اندازے (تقدیرات) باہم برابر ہوں، کسی کو بھی دوسروں پر ترجیح حاصل نہ ہو تو اس صورت میں یہ نص مجمل ہو جائے گی لیکن اگر ایک تقدیر اور اضمار کو دوسری پر ترجیح حاصل ہو تو پھر اجمال نہیں رہتا۔[1]

آیئے دیکھتے ہیں کہ "الاحکام" میں علامہ آمدی کیا فرماتے ہیں:

"تیسرا مسئلہ: ارشاد نبوی "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا اجمال نہیں ہے، ابو حسین بصری، ابو عبداللہ بصری اور دیگر علماء کا یہی مسلک ہے، اجمال کی نفی کرنے والے کہتے ہیں "کہ اگر اہل لسان شرعی احکام آنے سے قبل "سزا اور گرفت کی نفی" اپنے ظاہری لغوی میں مراد نہ لیتے تو پھر یہاں حذف لازم آتا۔ اگرچہ اس لفظ کو خطاء اور نسیان کے وجود کے اٹھائے جانے کے معنی میں لینا بھی دشوار ہے۔ لیکن صورتحال اس طرح نہیں ہے کیونکہ جو شخص بھی اہل لغت کے عرف سے آگاہ ہے وہ جب ایک مالک کی زبان سے اپنے غلام کے لیے یہ جملہ "رفعت عنك الخطاء والنسيان" (میں نے تجھ سے خطا اور نسیان کو اٹھا لیا ہے) سنے گا تو بلاشبہ اس کا یہی مفہوم اخذ کرے گا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک غلام سے کسی غلطی یا بھول کی وجہ سے گرفت نہیں کرے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کا جو معنی متبادر الی الذہن ہو وہ حقیقی معنی ہے خواہ اس میں وضع اصلی کا اعتبار کیا جائے یا عرف کا اعتبار کیا جائے، پھر فرماتے ہیں:

چوتھا مسئلہ: رسول اکرم ﷺ کے اس فرمان "لاصلوۃ الابطہور" (طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی) "ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" (اس شخص کا روزہ نہیں ہوتا جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے۔ "لانكاح الابولي و شاهدي عدل" (دو عادل گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ہے) کی

[1] ملاحظہ فرمایئے: شرح مختصر ابن حاجب (۲/۱۵۹-۱۶۰) نیز شرح المحلی علی جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی (۲-۵۹/۶۰)

وضاحت میں علماء کا اختلاف ہے' لیکن قاضی ابو بکر اور عبداللہ بصری کے علاوہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس میں کوئی اجمال نہیں ہے یہاں تک کہ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ترجیح اسی صورت کو حاصل ہے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی اجمال نہیں ہے۔ کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں: شارع نے ان ناموں میں شرعی عرف مراد لیا ہوگا یا شرعی عرف مراد نہیں لیا ہوگا بلکہ وہ لغوی معنی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اگر شرعی عرف مراد لیا جائے تو شارع کے کلام سے اسی کا عرف مراد لیا جائے گا کیونکہ عموماً جہاں شارع کا اپنا عرف ہے وہ اسی میں مخاطب بھی ہوتا ہے۔ یہ صورت مراد لینے سے مذکورہ امور میں حقیقت شرعیہ کی نفی مراد لی جائے گی۔ حقیقت شرعیہ کی نفی ممکن ہے۔ کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے۔ اس لحاظ سے تو کوئی اجمال نہیں ہے۔ اگر مذکورہ امور میں وضع لغوی کا اعتبار کیا جائے تو پھر حقیقت شرعیہ کی نفی نہیں ہوگی۔

اگر دوسری صورت مراد لی جائے تو تب بھی اجمال اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جب یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ الفاظ شرع کے آنے سے قبل اہل لغت کے استعمال اور عرف میں اپنے ظاہری معنی میں نہ ہوں' حالانکہ حقیقت اس طرح نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ان امور میں شارع اور اہل لغت کا کوئی عرف نہیں ہے اور اضمار ضروری ہے' پھر بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ جو چیز بھی مضمر ہوگی اس سے مذکورہ چیزوں کی صحت اور کمال کے معنی مراد لینے کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لے سکتے۔ بلکہ ضروری ہے کہ یہاں یہ معنی مراد لیا جائے کہ نماز' روزہ اور نکاح مذکورہ صورتوں میں درست نہیں ہوں گے یا کامل شکل میں ادائیگی نہیں ہوگی۔ اس کی دو وجوہات ہیں: پہلی یہ ہے کہ نفی کا یہ مفہوم لفظ کی دلالت سے قریب تر ہے کیونکہ جب شارع نے فرمایا "لا صیام و لا صلوۃ الابکذا" تو یہ الفاظ اصل فعل کی نفی پر دلالت مطابقی کے طور پر دلیل ہیں اور صفات کی نفی پر دلالت التزامی کے طور پر دلیل ہیں۔ اگر کسی مخالف دلیل کی وجہ سے دلالت مطابقی پر عمل دشوار ہو جائے تو اس کے بعد دلالت التزامی پر عمل کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ عمل کی نفی پر دلالت کرے اور لفظ کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی دشوار ہو جائے تو پھر ضروری ہو

گا کہ اسے قریب ترین مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو اس سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ جو فعل درست نہ ہوا ہو اور کامل شکل میں نہ ہوا ہو' اس کی مشابہت اس فعل سے زیادہ ہے جو بالکل ہوا ہی نہیں بہ نسبت اس فعل کے جو ایک لحاظ سے ہوا ہے مگر دوسری حیثیت سے نہیں ہوا ہے' اس لیے اس مفہوم پر اسے محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ "لا عمل الا بالنية" اور "انما الاعمال بالنيات" میں صلوۃ اور صوم کی طرح کوئی شرعی اصطلاح نہیں ہے لیکن اہل لغت کے ہاں "فائدہ کی نفی" میں یہ لفظ معروف ہے اس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اس میں بھی کسی قسم کا اجمال نہیں ہے"۔[1]

مذکورہ مسائل میں جو فقہاء مواخذہ کی نفی اور عمل کے درست ہونے کی نفی پر جس چیز کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں وہ عموم مقتضی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی دلیل اس قاعدہ پر یا کسی اور دلیل پر مبنی ہے۔[2] ہمارے علم کی حد تک امام شافعیؒ سے عموم مقتضی کا کوئی صحیح قول منقول نہیں ہے۔ ان احکام میں ان کی دلیل بھی وہی اصول ہو گی جو علامہ آمدی نے بیان کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کتابیں جن میں اصول سے فروع کی تخریج کا اہتمام کیا جاتا ہے مثلاً زنجانی وغیرہ' وہ عموم مقتضی کے قاعدہ پر ان احکام کی بنیاد نہیں رکھتیں بلکہ اضمار اور عدم اضمار' اجمال اور عدم اجمال پر اس کی بنیاد رکھتی ہیں۔[3]

علامہ زنجانی اپنی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" کی "کتاب الصوم" میں فرماتے ہیں: وہ نفی جس کی نسبت جنس فعل کی طرف ہو اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے مثلاً "لا صيام لمن لم يجمع

---

[1] الاحکام: (۳/ ۱۸۔ ۲۳) ملاحظہ فرمائیے: الاسنوی (۲/ ۱۴۵) اس میں بھی قریب قریب یہی بات کہی گئی ہے۔

[2] علامہ شوکانی نیت کی بحث میں فرماتے ہیں: "علماء فرماتے ہیں کہ اس ترکیب میں طرفین سے حصر ہے۔ یعنی "انما الاعمال بالنیات" پہلا کلمہ حصر "انما" ہے انما حصر کا صیغہ ہے۔ محققین کے نزدیک یہ وضع کے اعتبار سے اس مفہوم کا فائدہ دیتا ہے۔ دوسرا حصر لفظ "الاعمال" پر ال ہے' جو جمع پر داخل ہے اور استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ اس ترکیب کا مفہوم یہ ہو گا "اور ہر عمل نیت کے ساتھ ہے اور نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں ہے" ملاحظہ فرمائیے نیل الاوطار (۱/ ۱۳۲)

[3] دیکھئے مفتاح الوصول: (۵۶: ۵۷)

الصیام من الیل""جس نے رات سے نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے" ہمارے نزدیک اسے مجملات میں شمار نہیں کیا جاتا۔ پھر اس سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہوا کہ آیا رات سے نیت واجب ہے یا نہیں! پھر فرماتے ہیں کہ "لاصلوۃ الابطھور' لاصلوۃ الا بفاتحہ الکتاب' لا نکاح الا بولی مرشد' لا صلوۃ لفرد خلف الصف" اسی قبیل سے ہیں۔

پھر فرمایا کہ "اس قسم کے بارے میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ اگر ایک لفظ کا لغوی معنی بھی ہو اور شرعی معنی بھی ہو تو اسے شرعی معنی کے اطلاق کے وقت اس معنی کی طرف لوٹایا جائے گا جو شرع سے ثابت ہو گا' اسے حقیقت لغویہ پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ وہ شرعی معنی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے۔ جس طرح متکلم کے نزدیک حقیقی مفہوم مجازی پر مقدم ہوتا ہے' اسی طرح شرع اور اس کا معنی اللہ تعالیٰ کے خطاب میں مقصد کے لحاظ سے مقدم ہے۔ اسی طرح ہر اس لفظ کا حال ہے جس کا لغت میں کوئی حقیقی معنی ہو لیکن وہ استعمال کے لحاظ سے کسی اور نفی میں معروف ہو چکا ہو لفظ "فقیہ""متکلم" اور "دابہ" (سواری) جیسے الفاظ سے وہی مراد لیا جائے گا جو معنی معروف ہو چکا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا حقیقی معنی مجاز کی طرح ہو جائے گا اور اس میں کوئی اجمال باقی نہیں رہے گا' کیونکہ مجمل تو وہ لفظ ہے جس کے دو یا دو سے زائد معانی کا تعین لغت' شرع یا استعمال کے لحاظ سے نہ کیا جا سکتا ہو۔[1]

---

[1] ملاحظہ فرمایئے "تخریج الفروع علی الاصول" زنجانی' تحقیق ڈاکٹر محمد ادیب صالح (۴۶۔۵۰)

۳۔ مفہوم مخالف سے استدلال

مفہوم مخالف :

پہلے گزر چکا ہے کہ مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ کسی لفظ سے اس مسئلے کا حکم نکالا جائے جس کے بارے میں نص خاموش ہے' لیکن یہ حکم اس مسئلے کے برعکس ہو جس کا کلام میں ذکر کیا گیا ہو' اس لیے کہ حکم منطوق (مذکور کلام) میں معتبر قیود میں سے کوئی قید اور شرط غائب ہوتی ہے۔ اس کو دلیل الخطاب اور مفہوم المخالفہ بھی کہتے ہیں۔

مفہوم مخالف کے حجت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور مختلف مذاہب کے مابین فروعی اختلافات میں اس اختلاف کا بہت بڑا کردار ہے۔ عبدالعزیز بخاری تو یہاں تک کہتے ہیں کہ "یہ مسئلہ فقہ میں اصل عظیم ہے"۔ [۱] یعنی ایک بہت بڑا اصول اور قاعدہ ہے۔

ہم یہاں اس مسئلہ میں اصولیوں کی آراء ذکر کریں گے اور اس کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کی بھی وضاحت کریں گے۔

مفہوم مخالف کی دیگر تفصیلات ذکر کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی اقسام بیان کر دی جائیں کیونکہ اقسام کے بیان سے اس اصول پر جن مسائل کی بنیاد ہے ان کی وضاحت ہو جائے گی' اب ہم اقسام کی تفصیل شروع کرتے ہیں۔

مفہوم مخالف کی اقسام :

قیود کی مختلف اقسام کے اعتبار سے مفہوم مخالف کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ علامہ آمدیؒ اور شوکانیؒ نے اس کی دس دس اقسام بیان کی ہیں۔ بقول علامہ آمدیؒ قوت اور ضعف کے اعتبار سے ان اقسام میں فرق مراتب ہے۔ ان میں سے اہم اقسام یہ ہیں :

---

۱ کشف الاسرار اصول البزدوی (۲/۲۵۸)

۱۔ مفہوم صفت :

کسی وصف کے ساتھ مقید حکم پر لفظ کی دلالت مفہوم صفت کہلاتی ہے یعنی جہاں وصف کی نفی ہو گی وہاں اس حکم کی بھی نفی ہو گی جو منطوق کا حکم تھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"[۱]

(اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ مومن لونڈیوں میں سے جو تمہارے قبضہ میں آگئی ہوں (نکاح کرے)۔

اس آیت میں باندی کو مومنہ کے وصف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے' جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی مسلمان مرد آزاد عورت کو مہر دینے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اور آزاد عورت سے شادی کی طاقت نہ ہو تو اس کے لیے کسی مومن باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ یہ بات تو منطوق یعنی مفہوم موافق سے معلوم ہوئی' لیکن مفہوم مخالف سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسلمان مرد کے لیے کسی غیر مومن باندی خواہ وہ کتابیہ ہو یا مشرکہ ہو' سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے' باندی سے نکاح ایمان کے وصف سے مقید ہے' وصف ایمان کی نفی سے نکاح کے جواز کی بھی نفی ہو جائے گی۔ یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ اصولیین کے نزدیک وصف سے مراد فقط شرط' عدد' غایۃ یا نحوی صفت نہیں ہوتی بلکہ محض دوسرے لفظ سے مقید کرنا مراد ہوتا ہے۔ (وصف میں یہ سب مفاہیم داخل ہیں)۔

۲۔ مفہوم شرط :

وہ حکم جو کسی شرط سے مقید ہو اس کے لیے جو ثابت ہے شرط کی نفی کی صورت میں اس حکم کی نقیض پر لفظ کی دلالت مفہوم شرط کہلاتی ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے: "و ان کن اولات حمل فانفقوا علیہن"[۲] (اگر حمل سے ہوں (تو بچہ جلنے تک) ان کا خرچ دیتے رہو)

---

[۱] (النساء۔۲۵) [۲] (الطلاق۔۶)

مفہوم موافق دلالت کرتا ہے کہ حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ وہ بائنہ جو حاملہ نہ ہو اس کے لیے نفقہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ نفقہ کا حکم جس شرط کے ساتھ مشروط تھا وہ ختم ہو گئی ہے۔

۳۔ مفہوم غایۃ :

غایۃ کے بعد اس حکم کی نقیض کا ثبوت جس سے نص خاموش ہے اور لفظ اس حکم پر دلالت کرے جو غایۃ کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً ارشاد ربانی ہے :"و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر"[1] (اور کھاؤ پیو یہاں تک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے الگ نظر آنے لگے) اس نص کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ جس دن رزہ رکھنا ہو اس رات فجر تک کھانا پینا جائز ہے۔ فجر کا وقت کھانے پینے کے جواز کا غایۃ یعنی انتہاء ہے۔ غایۃ پر دلالت کرنے والا لفظ "حتی" ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ جو چیز رات تک جائز تھی وہ اس غایۃ کے بعد ممنوع ہو گئی ہے' غایۃ طلوع فجر ہے۔ اس کی مثال یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"ثم اتموا الصیام الی اللیل"[2] (پھر روزہ (رکھ کر) رات تک پورا کرو)

منطوق سے معلوم ہوا کہ دن کے وقت روزہ واجب ہے اور مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ رات کے وقت رزہ واجب نہیں ہے۔

۴۔ مفہوم عدد :

وہ حکم جو مخصوص عدد کے ساتھ مقید ہو' اس قید کی نفی سے اس پر نص کی دلالت سے ایسا حکم ثابت کیا جائے جو اس حکم کے مخالف ہو جس پر الفاظ دلالت کرتے ہیں مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدة"[3]

---

[1] (البقرہ۔ ۱۸۷) [2] (البقرہ ۱۸۷)

"اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے مارو"۔

نص کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ حد قذف ۸۰ کوڑے ہیں، مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ ۸۰ کوڑوں سے زائد واجب نہیں ہے۔

۵۔ مفہوم لقب :

اسم جنس یا اسم علم کے الفاظ جس مذکورہ حکم پر دلالت کر رہے ہیں اس حکم کے علاوہ باقی سب سے اس حکم کی نفی مفہوم لقب کہلاتی ہے۔ علامہ آمدیؒ نے اس کی مثال وہ حدیث پیش کی ہے جس میں چھ اشیاء میں سود کی حرمت کا ذکر ہے۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے :

"الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر و الشعير بالشعير والتمر بالتمر و الملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى، الاخذ و المعطى فيه سوا"[1]

"سونے کا تبادلہ سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے، برابر برابر اور دست بدست ہونا چاہیے، جس نے زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا تو اس نے سود لیا، لینے اور دینے والا برابر ہیں"۔

جو فقہاء مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ نص میں مذکور ان چھ اشیاء کے علاوہ باقی کسی چیز میں سود ثابت نہیں ہے۔ اس طرح اس حدیث "الماء من الماء" سے معلوم ہوتا ہے کہ انزال کے بغیر محض عضو تناسل کے ڈھیلا پڑ جانے سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ پانی نہیں نکلا ہے۔ اکسال یعنی عضو تناسل کے ڈھیلا پڑ جانے سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے۔ لیکن انزال نہ ہو۔

---

[1] امام بخاری نے یہ حدیث کتاب البیوع میں متفرق ابواب میں ذکر کی ہے اور مسند احمد میں بھی اس کا ذکر ہے۔

۶۔ مفہوم حصر :

کلام میں حصر "انما"" ما"اور"الا"وغیرہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً "ما قام الا زید" الفاظ سے زید کا کھڑا ہونا ثابت ہوا لیکن مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ زید کے علاوہ کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا۔

مفہوم مخالف سے استدلال کرنے میں فقہاء کے مذاہب :

جمہور شوافع' مالکیہ' اور حنابلہ مفہوم مخالف کو قابل استدلال سمجھتے ہیں۔ مفہوم لقب کے علاوہ باقی تمام اقسام سے استدلال کرتے ہیں۔ مفہوم لقب کو علامہ دقاق' بعض شوافع اور بعض حنابلہ قابل حجت مانتے ہیں۔ مفہوم مخالف کی بعض اقسام میں جمہور کے مقابلہ میں صرف چند علماء نے اختلاف کیا ہے مثلاً امام غزالیؒ اور علامہ آمدیؒ مفہوم مخالف کی بعض اقسام کو قابل استدلال نہیں سمجھتے۔[1]

احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے' وہ اسے استدلالات فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔ البتہ متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مفہوم مخالف کا قابل حجت نہ ہونا صرف کلام شارع کے ساتھ خاص ہے۔ جہاں تک فقہی کتب' معاملات' شرائط اور دیگر عبادات اور عام کلام کا تعلق ہے تو اس میں عرف اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ لوگوں کی عادت یہ ہو کہ وہ بغیر کسی فائدہ کے اپنا کلام مقید نہ کرتے ہوں[2] شمس الائمہ کردریؒ فرماتے ہیں "شارع کے کلام میں کسی چیز کو مقید ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ بقیہ چیزوں سے حکم کی نفی کی جا رہی ہے۔ البتہ لوگوں کے عُرف' معاملات' عقلیات اور کلام میں اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے"۔[3]

دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نص میں مسکوت عنہ (جس سے نص خاموش ہے) سے منطوق (کلام میں مذکور) کے حکم کی نفی ہو رہی ہو تو وہ کسی دوسری دلیل کی بناء پر ہو گی مثلاً عدم اصلی یا براۃ اصلیہ کا اصول اختیار کیا جائے گا۔ غیر سائمہ جانوروں میں زکوۃ کی قید کا عدم وجوب حدیث میں سائمہ کی قید سے معلوم نہیں ہوا بلکہ یہاں عدم اصلی کا قاعدہ جاری ہوا ہے۔ کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ زکوۃ واجب نہیں ہے۔[4]

---

1. ملاحظہ کیجئے ارشاد الفحول' شوکانی (۱۷۹......) آمدی کی "الاحکام" (۲/ ۱۴۵......) شرح مختصر المنتہی (۲/ ۱۷۴)
2. دیکھئے ارشاد الفحول علامہ شوکانی (۱۷۹)' شرح المنار' لابن الملک (۵۵۰..........)
3. التقرير و التحبير شرح التحرير (۱/ ۱۷۷)
4. یعنی دلیل شرعی کے بغیر

حدیث یہ ہے: "و فی سائمة الغنم فی کل اربعین شاة شاة"[1] (چرنے والی بکریوں میں ہر چالیس میں ایک بکری ہے)۔

ابوبکر جصاص اپنے اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ہمارے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز میں تخصیص ہو اس کا حکم اسی تک محدود ہوگا' اس کے علاوہ بقیہ چیزوں سے حکم کی نفی نہیں ہوگی"۔[2]

مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"[3]

(اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ نماز کو کم کر کے پڑھو بشرطیکہ تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں ایذاء دیں گے)۔

اس آیت میں نماز قصر کے جواز کو فتنہ کے خوف سے مقید کر دیا گیا ہے جبکہ مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حالت خوف نہ ہو تو پھر قصر جائز نہیں ہے' لیکن صریح دلائل اس کے برعکس ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قصر کی سہولت حالت خوف اور امن دونوں میں ہے۔ یعلی بن امیہؓ کو اس آیت کے سلسلے میں اشکال پیش آیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ "امن کی حالت میں ہم نماز قصر کیسے کر سکتے ہیں؟ حالانکہ ارشاد خداوندی یہ ہے: "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: جس چیز سے آپ کو تعجب ہوا ہے اسی سے مجھے بھی تعجب ہوا تھا' میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: "یہ صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا ہے' سو اس کا صدقہ قبول کرو"۔

---

1. یہ حدیث صحیح بخاری "کتاب الزکوۃ' باب زکوۃ الغنم" میں تقریباً انہی الفاظ میں مروی ہے۔
2. دیکھئے تفسیر النصوص' ڈاکٹر محمد لویب صالح (۴۹۹)
3. (النساء: ۱۰۱)

مفہوم مخالف کے بارے میں ابن حزمؒ کا موقف:

ابن حزمؒ کا مفہوم مخالف کے بارے میں وہی موقف ہے جو احناف کا ہے۔ ابن حزمؒ تو مفہوم موافق کے بھی قائل نہیں چہ جائیکہ مفہوم مخالف کو تسلیم کریں۔ جب قیاس میں پڑ جانے کے اندیشہ سے وہ اس بات کو بھی پسند نہیں کرتے کہ مساوات یا اولویت کی صورت میں منطوق (کلام میں مذکور) کا حکم مسکوت عنہ (جس سے کلام خاموش ہے) کو دیا جائے تو بدرجہ اولیٰ وہ مفہوم مخالف کو قابل استدلال تصور نہیں کریں گے۔ ابن حزم کی جماعت ظاہریہ کا بھی یہی موقف ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں: "ابو محمد کہتے ہیں (ابو محمد سے مراد ابن حزم ہیں) کہ اس مقام پر بہت سے لوگوں سے غلطی ہوئی ہے' اور انہوں نے بہت زیادہ ٹھوکر کھائی ہے اور الجھاؤ پیدا کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اللہ یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ایسی کوئی نص (واضح حکم) آجائے جو کسی عدد' وقت یا صفت کے ساتھ مقید ہو تو اس عدد' وقت یا صفت کی نفی کی صورت میں حکم بھی اس منصوص (مذکور) حکم کے برعکس ہوگا کیونکہ کسی حکم کو ان مذکورہ چیزوں سے مختص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جہاں یہ قید نہیں ہے وہاں یہ حکم بھی نہیں ہوگا۔ دوسرا گروہ جس میں جمہور اہل ظواہر' بعض شوافع مثلاً ابو العباس بن سریج اور بعض مالکیہ شامل ہیں' کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں بلا دلیل شرعی انتفاء قید سے انتفاء حکم لازم نہیں آتا۔

ابو محمد کہتے ہیں: اس قول کے علاوہ دوسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اہل ظواہر کا مکمل موقف اس بارے میں یہی ہے کہ ہر خطاب یا کلام سے وہی چیز اخذ کی جائے گی جو اس میں مذکور ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور بات اس سے اخذ نہیں کی جائے گی وہ حکم خواہ مفہوم موافق سے معلوم ہوتا ہے یا مفہوم مخالف سے۔ اس کے علاوہ جو حکم بھی ثابت کیا جائے گا اس کا مدار دلیل پر ہے۔[1]

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ "بہت سے احکام میں اہل ظواہر کا وہی مسلک ہے جو مفہوم کے

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام (۷ / ۸۸۶) مطبعہ الامام

قائل جمہور فقہاء کا ہے' لیکن ان احکام میں اہل ظواہر مفہوم کے علاوہ کسی اور چیز سے استدلال کرتے ہیں مثلاً..... برائۃ اصلیہ۔ یا کسی اور دلیل سے' ہم اس کی ایک مثال ذکر کرتے ہیں :

ابن حزمؒ فرماتے ہیں : فقہاء کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "انما الولاء لمن اعتق" [۱] (حق ولاء صرف اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا)۔ اس بات کی دلیل ہے کہ جس نے آزاد نہیں کیا اسے حق ولاء بھی نہیں ملے گا۔

ابو محمد کہتے ہیں کہ : فقہاء کا خیال درست نہیں ہے' کیونکہ اصول یہ ہے کہ کسی کا کسی پر کوئی حق ولاء نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ "یا بنی آدم" (اے اولاد آدم) اور دوسری جگہ ہے : "انما المومنون اخوۃ" [۲] (مومن تو آپس میں بھائی بھائی ہیں) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : "کل المسلم علی المسلم حرام" [۳] (ہر مسلمان (کی جان مال آبرو) دوسرے پر حرام ہے) پھر مذکورہ حدیث میں آپؐ سے یہ ارشاد نقل ہوا کہ : آزاد کرنے والے کے لیے حق ولاء واجب ہے اور جس نے غلام آزاد نہیں کیا اس کا وہی حکم باقی رہا جو آغاز آفرینش سے تھا یعنی یہ کہ کسی ایک انسان کا دوسرے پر کوئی حق ولاء نہیں ہے' ہاں حق ولاء وہاں ثابت ہو گا جو ایسے اجماع سے واجب ہو جو رسول اکرمؐ کے حکم کی حیثیت سے یقینی طور پر منقول ہو۔ مثلاً وہ شخص جو ایسے شخص کی نرینہ اولاد سے پیدا ہوا ہو جسے آزاد کیا گیا ہو' اس کی ولایت اس شخص کو حاصل ہو گی جو آزاد کرنے والے کے نسب سے ہو۔ [۴]

---

[۱] صحیح بخاری کتاب المکاتب' باب ما یجوز من شروط المکاتب

[۲] الحجرات : ۱۰

[۳] ابو داؤد نے کتاب الادب فی الغیبۃ (۴۸۸۲) ' ابن ماجہ نے کتاب الفتن (۳۹۳۳) اور امام مسلم نے کتاب البر و الصلۃ (۲۵۶۴) میں ذکر کیا ہے۔

[۴] الاحکام فی اصول الاحکام (۷ : ۹۸۹)

مفہوم مخالف سے استدلال کی شرائط :

مفہوم مخالف کو قابل استدلال تسلیم کرنے والے فقہاء اسے غیر مشروط طور پر قابل استدلال نہیں سمجھتے بلکہ کچھ شرائط عائد کرتے ہیں جو درج ذیل ہیں :

۱۔ مسکوت عنہ میں مساوات یا اولیٰ ہونا ظاہر نہ ہو ورنہ مسکوت عنہ کا جو حکم ثابت ہو گا وہ مفہوم موافق سے ہو گا مفہوم مخالف سے نہیں ہو گا۔

۲۔ زیادہ راجح دلیل سے تعارض نہ ہو' اگر زیادہ قوی دلیل سے تعارض پیدا ہو جائے تو مفہوم مخالف کو ترک کر کے اس دلیل پر عمل کیا جائے گا جو زیادہ قوی ہے مثلاً۔

۱۔ ارشاد ربانی ہے :"و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا ان الکفرین کانوا لکم عدوا مبینا"[1]

(اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ نماز کم کر کے پڑھو بشر طیکہ تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں ایذاء دیں گے)۔

اس آیت نے نماز قصر کو حالت خوف کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے' مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ حالت امن میں نماز قصر جائز نہیں ہے۔ لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض اس نص صریح سے ہے جس میں حالت خوف و امن میں عام رخصت ہے۔ ایک روایت ہے کہ یعلیٰ بن امیہؓ کو اس آیت میں کچھ توقف (اشکال) ہوا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا :"حالت امن میں ہم کس طرح قصر کر سکتے ہیں جبکہ ارشاد ربانی ہے "و اذا ضربتم فی الارض... " حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ : جس چیز نے آپ کو تعجب میں ڈالا ہے اس نے مجھے بھی تعجب میں ڈالا تھا' میں نے رسول اکرمؐ سے اس کے بارے میں پوچھا' آپؐ نے فرمایا کہ : یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کیا ہے اس کا صدقہ قبول کرو"۔ یہاں چونکہ نص قوی ہے اس لیے مفہوم مخالف کو

---

[1] النساء :۱۰۱

ترک کیا جائے گا۔

۲۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "انما الماء من الماء"[۱] (غسل انزال سے لازم آتا ہے) مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہے۔ لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہے: "اذا قعد بین شعبها الاربع' ثم مس الختان الختان فقد وجب الغسل"[۲] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب مرد چاروں کونوں کے درمیان بیٹھ جائے اور شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے)۔ یہاں مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر انزال نہ بھی ہو تب بھی شرمگاہوں کے باہم ملنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تیسری شرط:

تخصیص اغلبیت کی بنیاد پر نہ ہو مثلاً ارشاد خداوندی ہے "و ربائبکم اللاتی فی حجور کم"[۳] (اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو ان کی لڑکیاں جنہیں تم پرورش کرتے ہو)۔ یعنی ان عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

چونکہ اکثر ربیبہ[۴] گود میں ہوتی ہے اس لیے گود کی قید ذکر کر دی۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ لڑکی جو گود میں نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس سے بھی نکاح حرام ہے' گود میں ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

چوتھی شرط:

مسکوت عنہ (یعنی جس کا ذکر کلام میں نہیں ہوا ہے) کے حکم کے اثبات کے علاوہ قید کسی اور مقصد

۱۔ امام احمد و امام مسلم نے اسے روایت کیا ہے۔

۲۔ امام مسلم نے کتاب الحیض (۳۴۹) میں نقل کیا ہے' امام احمد اور امام ترمذی نے بھی روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں کہ "اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل" (۱۰۹)۔ دیکھئے نیل الاوطار ۱/ ۱۹۳۔

۳۔ النساء۔ ۲۳

۴۔ ربیبہ سے مراد وہ لڑکی ہے جو سابقہ شوہر سے پیدا ہوئی ہے

یا فائدہ کے لیے نہ لائی گئی ہو مثلاً کسی چیز سے نفرت دلانا مقصود ہو یا احسان جتانا مطلوب ہو یا کوئی اور مقصد ہو تو پھر بھی مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "یا ایها الذین امنوا لا تاکلوا الربٰوا اضعافاً مضاعفة"[۱] (اے ایمان والو! دو گنا، چوگنا سود نہ کھاؤ)۔

اس آیت میں "اضعافاً مضاعفة" کی قید لگانے کا مقصد زمانہ جاہلیت کی اس سودی شکل سے نفرت دلانا ہے جس میں دو گنا چوگنا سود وصول کیا جاتا تھا اور قرض خواہ کی مقروض کے مال پر گرفت مضبوط ہو جاتی تھی۔ یہاں بھی مفہوم مخالف مراد نہیں لیا جا سکتا۔ ایک دوسری آیت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قید سود کی اس شکل سے محض نفرت دلانے کے لیے ذکر کی گئی ہے "و ان تبتم فلکم رؤوس اموالکم"[۲] (اگر توبہ کر لو گے تو تمہیں اپنی اصل رقم لینے کا حق ہے)۔ دوسری جگہ فرمان خداوندی ہے: "وهو الذی سخر البحر لتاکلوا منه لحما طریا"[۳] (وہی تو ہے جس نے دریا کو تمہارے قابو میں کیا تاکہ اس سے تازہ گوشت کھاؤ)۔ یہاں گوشت کے ساتھ تازہ ہونے کی قید ہے۔ لیکن اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ باسی گوشت ممنوع ہے کیونکہ کبھی وصف ذکر کر کے اس نعمت کا بندوں پر احسان جتانا مقصود ہوتا ہے۔

پانچویں شرط:

جو قید ذکر کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے ضمن میں نہ ہو بلکہ مستقلاً ذکر کی گئی ہو، اگر وہ قید ضمناً ذکر کی گئی ہو تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے " ولا تباشروهن و انتم عاکفون فی المساجد (اور جب تم مسجدوں میں اعتکاف بیٹھے ہو تو ان سے مباشرت نہ کرو)۔ یہاں مساجد کی قید کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے، کیونکہ حالت اعتکاف میں مباشرت مطلقاً ممنوع ہے۔

چھٹی شرط:

مسکوت عنہ کو کسی خوف یا کسی اور وجہ سے ترک نہ کیا گیا ہو مثلاً حکم سے جہالت کی وجہ سے۔ جلال

---

[۱] (آل عمران۔۱۳۰) [۲] (البقرہ۔۲۷۹) [۳] (النحل۔۱۴)

الدین محلی نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ ایک شخص ابھی ابھی مسلمان ہوا ہو اور وہ مسلمانوں کی محفل میں بیٹھا ہوا ہو۔ وہ اپنے غلام کو رقم دے کر یہ حکم دے "اسے مسلمانوں پر خرچ کر دو" جبکہ اس کی مراد یہ بھی ہو کہ غیر مسلموں پر بھی خرچ کرو۔ لیکن غیر مسلموں (مسکوت عنہ) کا ذکر اس نے اس لیے نہ کیا ہو کہ مسلمان اسے منافق نہ سمجھ لیں۔ اس کی مثال یہ بھی دی گئی ہے "فی الغنم السائمة زکوة" کہ چرنے والے جانوروں پر زکوۃ ہے) اور قائل کو ان جانوروں کا حکم معلوم نہ ہو جنہیں خود گھاس و چارہ ڈالا جاتا ہے۔[1]

ساتویں شرط :

وہ قید کسی سائل کے سوال کے جواب میں یا کسی مخصوص واقعہ کی وجہ سے ذکر نہ کی گئی ہو۔ مثلاً اگر کوئی پوچھتا ہے کہ آیا سائمہ (چرنے والی) بکریوں میں زکوۃ ہے؟ تو اسے جواب دیا جائے کہ سائمہ بکریوں میں زکوۃ ہے۔ یہاں سائمہ کی قید لگانے کا مقصد یہ ہوگا کہ مخاطب کے پاس صرف سائمہ بکریاں ہیں۔

مفہوم مخالف کے قائلین کے دلائل :

مفہوم مخالف کے قائلین جن دلائل سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

۱۔ ائمہ لغت کا فہم :

ابو عبید قاسم بن سلام۔ جو ائمہ لغت میں سے ہیں نے جب یہ ارشاد نبوی سنا "لی الواجد یحل عقوبته و عرضه"۔[3]

(مالدار کے ٹال مٹول کرنے پر اسے سزا دی جاسکتی ہے اور اس کی توہین کی جاسکتی ہے)' تو فرمایا کہ : اس سے معلوم ہوا کہ نادار آدمی اگر قرضے کی ادائیگی میں لیت و لعل کرے تو اسے سزا نہیں دی جاسکتی۔

---

[1] دیکھئے شرح جمع الجوامع 'المحلی البنانی کے حاشیہ پر ۱: ۱۷۸ [2] شرح مختصر المنتہی (۲/۱۷۴)' ارشاد الفحول (۱۷۹) [3] امام بخاری نے کتاب الاستقراض میں تعلیقاً اسے نقل کیا ہے 'امام احمد' ابو داؤد اور نسائی نے "عمرو بن ابیہ" کی سند سے "کتاب الاقضیه باب الحبس فی الدین" میں نقل کیا ہے۔ ابن ماجہ وغیرہ نے (۲۴۲۷) بھی اس کی تخریج کی ہے۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا "مطل الغنی ظلم"[۱] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے) تو فرمایا کہ: یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جو مالدار نہ ہو اس کا ٹال مٹول کرنا ظلم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ بھی اس کی مثالیں ہیں۔ امام شافعیؒ جو لغت کے بھی امام ہیں وہ بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: اللہ تعالی کی طرف سے اہل کتاب کی آزاد عورتوں سے نکاح کی اجازت میرے نزدیک اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب کی لونڈیوں سے نکاح حرام ہے' واللہ اعلم۔ چونکہ لغت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی چیز کے مباح ہونے یا حرام ہونے کے ساتھ جب کوئی صفت ذکر کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ جو چیز اس صفت سے خارج ہے اس کا حکم اس مطلوبہ چیز کے مخالف ہے جس کے ساتھ صفت ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً حضور اکرمؐ نے ہر ڈاڑھ والے درندے کو کھانے سے منع کیا ہے۔[۲] یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس درندے میں یہ صفت نہ ہو وہ مباح ہے۔[۳]

۲۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فہم:

قتادہؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "استغفرلهم اولا تستغفرلهم ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفرالله لهم"[۴] (تم ان کے لیے بخشش مانگو یا نہ مانگو (بات ایک ہی ہے) اگر تم ان کے لیے ستر مرتبہ بھی بخشش مانگو خدا انہیں معاف نہیں کرے گا) تو آپؐ نے فرمایا "قدخبرني ربي فوالله لا زيدن على السبعين"[۵] (میرے رب نے بتادیا میں ہے خدا میں ضرور ستر سے زائد مرتبہ استغفار کروں گا)۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی سمجھا کہ نص میں ستر مرتبہ استغفار کا جو حکم ہے وہ ستر مرتبہ سے زائد استغفار کے حکم سے مختلف ہے یعنی وہ منطوق (مذکور) کے حکم کے برعکس ہے۔

۱۔ امام بخاریؒ نے کتاب الاستقراض میں "باب مطل الغنی ظلم" میں ابوہریرہ سے روایت کیا ہے۔ امام مسلمؒ نے اسے (۱۵۶۴) "مساقات" میں روایت کیا ہے' اور اسے اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے۔

۲۔ امام مسلمؒ نے ابوثعلبہ سے کتاب الصید والذبائح (۱۹۳۲) میں نقل کیا ہے۔ امام احمد اور دیگر محدثین نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

۳۔ الام (۵ : ۶)   ۴۔ التوبۃ : ۸۰

۵۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ابن عمرؓ کی سند سے مروی ہے۔ صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں: انما خيرني او اخبرني ... فقال استغفرلهم اولا تستغفرلهم ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفرالله لهم فقال سازيده على سبعين...... الخ' صحیح بخاری: کتاب التفسیر' (مترجم)

۳۔ فہم صحابہ :

تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور اکرمؐ کا یہ ارشاد گرامی : "اذا التقی الختانان فقد وجب الغسل" (جب شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے) ناسخ ہے' اور "الماء من الماء" منسوخ ہے۔ اگر "الماء من الماء" (غسل انزال کی صورت میں واجب ہے) والی حدیث اس بات (مفہوم مخالف) پر دلالت نہ کرتی کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا تو مقدم الذکر روایت اس کے لیے 'ناسخ نہ ہوتی۔

یعلی بن امیہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے اس آیت کے متعلق دریافت کیا "فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" کہ اب تو لوگ حالت خوف میں نہیں ہیں۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ مجھے اسی چیز پر تعجب ہوا تھا جس پر آپ کو ہوا ہے تو میں نے اس کے متعلق آپؐ سے پوچھا تھا تو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا : "صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته"[1] (یہ صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا ہے' اس کے صدقہ کو قبول کرو) : حالانکہ یعلی بن امیہؓ اور حضرت عمرؓ فصحاء عرب تھے۔ انہوں نے یہی سمجھا اور حضور اکرمؐ نے بھی اس فہم پر نکیر نہیں فرمائی اور مذکورہ جواب دیا۔

۴۔ کسی چیز کو صفت سے معلق کرنا علت سے متعلق کرنے کی طرح ہے' علت سے معلق کرنے کی صورت میں علت کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے اس لیے یہی حکم صفت کا بھی ہوگا۔

۵۔ اگر قید کے ذکر سے مسکوت عنہ (جس سے نص خاموش ہے) کے لیے وہ حکم ثابت نہ ہو جو مذکور حکم کے برعکس ہے تو پھر اس مذکور تخصیص یا قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا' کیونکہ مقصد یہ ہے کہ اس قید اور تخصیص کے علاوہ حکم نہ ہو۔ چونکہ مفہوم مخالف ثابت نہ کرنے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ تخصیص یا قید

۱۔ امام مسلم اور اصحاب سنن نے اسے روایت کیا ہے۔

بے فائدہ ہے' حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے' کیونکہ جب فصحاء اور بلغاء کے کلام میں تخصیص بلا فائدہ درست نہیں ہو سکتی تو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام تو اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ اس میں کوئی چیز بلا فائدہ نہ ہو۔[1]

مفہوم مخالف کو نا قابل استدلال تصور کرنے والے فقہاء کے دلائل :

مفہوم مخالف کو نہ ماننے والے فقہاء کے چند دلائل یہ ہیں :

۱۔ وہ حکم جو کسی صفت کے ساتھ مختص ہے' اگر صفت کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہو تو اس کے لیے دلیل دلیل عقلی ہو گی یا نقلی۔ اب دلیل عقلی کا تو لغات میں کوئی عمل دخل نہیں ہے یا اگر دلیل نقلی ہے تو پھر خبر متواتر ہو گی یا خبر واحد۔ خبر متواتر کا تو کوئی ذریعہ نہیں ہے اور خبر واحد تو صرف ظن (گمان) کا فائدہ دیتی ہیں' جس کا لغات کے ثبوت میں اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے حکم اس لغت کے مطابق ہو گا جس پر اللہ کا کلام نازل ہوا ہے اور حضور اکرم ﷺ کا کلام بھی اس کے مطابق ہے۔ خطاء کے امکان کے باوجود خبر واحد کا قول اختیار کرنا جائز ہے۔

۲۔ اگر حکم کو کسی قید سے مقید کرنا اس بات کی دلیل ہو تا کہ قید کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی تو پھر درج ذیل مثال میں کسی سے یہ سوال کرنا قبیح ہو تا : اخرج الزکوۃ عن ما شیۃ السائمہ (اپنے سائمہ جانوروں سے زکواۃ دو)۔ اس موقع پر اگر وہ شخص پوچھتا ہے : کیا میں غیر سائمہ سے زکوۃ ادا کر دوں ؟ کیونکہ (مفہوم مخالف معتبر ہونے کی وجہ سے) اس استفہام پر تو لفظ دلالت کرتا ہے اور باوجود اس کے یہ سوال قبیح نہیں بلکہ اچھا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں)۔

۳۔ اگر حکم کسی قید سے مقید کرنا اس بات کی دلیل ہو تا کہ قید کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی تو خبر میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو تا' کیونکہ امر اور خبر صفت کے ساتھ مختص ہونے میں بدیہی طور پر شریک ہیں'

---

[1] ملاحظہ کیجئے الاحکام' آمدی (۲/ ۱۴۵..........)

۔ یہاں تو لازم باطل ہے کیونکہ اگر ایک شخص کہتا ہے "میں نے سائمہ بکریاں چرتے ہوئے دیکھی ہیں" تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ غیر سائمہ بکریاں نہیں دیکھی ہیں۔

۴۔ اہل لغت نے عطف اور نقض (ضد) میں فرق کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے "اضرب الرجال الطوال والقصار" تو اس جملہ میں "القصار" کا "الطّوال" پر عطف ہے نقض (الٹ یا ضد) نہیں ہے' اگر اس جملہ میں طوال کی قید سے یہ بات معلوم ہوتی کہ جس میں مذکورہ صفت نہیں اسے مارنا نہیں ہے تو پھر یہاں عطف نہ ہوتا بلکہ نقض ہوتا۔

۵۔ اگر مفہوم مخالف سے استدلال درست ہوتا تو پھر اس جملہ میں ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوتا "اد زکوۃ الغنم السائمه والغنم المعلوفة" (چرنے والی اور گھر میں پلنے والی بکریوں کی زکوۃ ادا کرو)۔ کیونکہ پھر اس جملہ میں تعارض واقع ہوتا ہے' اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہ ہوتا "لا تقل له اف و اضربه" (اسے اف نہ کہو اور مارو)۔

۶۔ اگر مفہوم مخالف قابل حجت ہوتا تو پھر یہ کہنا "فی الغنم السائمة زکوۃ' ولا زکوۃ فی المعلوفة" درست نہ ہوتا کیونکہ دوسری عبارت کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوتا۔

۷۔ اگر مفہوم مخالف دلیل بن سکتا تو مفہوم مخالف کا وہی حکم نہ ہوتا جو مفہوم موافق کا ہے' حالانکہ عملاً نصوص سے مفہوم موافق اور مفہوم مخالف کا ایک ہی حکم ثابت ہے' اس لیے مفہوم مخالف مراد لینا باطل ہے۔ درج ذیل مثالیں اس کا ثبوت ہیں۔

الف۔ "یایها الذین امنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضاعفة"[۱]

(اے ایمان والو نہ کھاؤ سود دوگنا چوگنا)

حالانکہ سود قلیل ہو یا کثیر بہر صورت حرام ہے۔

---

[۱] (آل عمران۔ ۱۳۰)

ب۔ "فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"[1]

نماز قصر کا امن اور خوف دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے۔

ج۔ "و ربائبکم اللاتی فی حجورکم"[2] ربیبہ (سابقہ شوہر کی بیٹی) سے نکاح بہر صورت حرام ہے خواہ وہ گود میں ہو یا نہ ہو۔ ابن حزم کے علاوہ جمہور علماء کا مذہب یہی ہے۔

د۔ "و لا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا"[3]

(اور اپنی لونڈیوں کو اگر وہ پاک دامن رہنا چاہیں تو (بے شرمی سے) دنیاوی زندگی کے فوائد کے حصول کے لیے انہیں بدکاری پر مجبور نہ کریں)۔

لونڈیوں کو بے حیائی پر مجبور کرنا بہر صورت حرام ہے خواہ وہ پاکباز رہنا چاہیں یا پاکباز رہنا نہ چاہیں۔[4]

ھ۔ "ان عدۃ الشھور عنداللہ اثنا عشر شھرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموت والارض منھا اربعۃ حرم ذالك الدین القیم فلا تظلموا فیھن انفسکم"[5]

(خدا کے نزدیک مہینے گنتی میں بارہ ہیں (یعنی) اس روز سے کہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا' کتاب خدا میں برس کے بارہ مہینے لکھے ہوئے ہیں' ان میں چار مہینے ادب کے ہیں)۔

اس نص کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ ظلم حرمت والے چار مہینوں میں حرام ہے۔ اگر مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے تو پھر اس کا معنی یہ ہوگا کہ مذکورہ چار ماہ کے علاوہ دیگر مہینوں میں ظلم کرنا جائز ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے کیونکہ ظلم تو ہر وقت حرام ہے۔[6]

---

[1] (النساء۔۱۰۱)

[2] (النساء۔۲۳) [3] (النور: ۳۳) [4] الاحکام للآمدی (۲/۱۴۹......)' شرح مختصر المنتہی (۲/۱۷۹......) کشف الاسرار (۲/۲۵۶......) [5] التوبۃ: ۳۶)

[6] دیکھئے: استاذ ابو زھرہ کی اصول الفقہ (۱۴۲)

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

مفہوم مخالف کے حجت ہونے یا نہ ہونے میں جو اصولی اختلاف ہے اس کا فروعی مسائل میں اختلاف پر بڑا گہرا اثر ہے۔ان فروعی اختلافات کا مدار اس قاعدہ میں اختلاف پر ہے۔

الف۔ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں کتابیہ باندی سے نکاح کرنا :

شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور زیدیہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ان کی دلیل یہ آیت ہے :"و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"[1] (اور جو شخص تم میں سے آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھتا ہو تو مومن لونڈیوں ہی میں جو تمہارے قبضہ میں ہیں ان سے (نکاح کرلے)۔

اس آیت کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مومن لونڈی کے ساتھ نکاح کیا جاسکتا ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ باندی سے نکاح کے جواز کو ایمان کے وصف سے مقید کیا گیا ہے' جب باندی میں یہ وصف نہیں ہوگا تو اس سے نکاح بھی حرام ہوگا۔ احناف کے نزدیک کتابیہ لونڈی سے اس وقت نکاح درست ہے جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو یا مشقت کا اندیشہ ہو' احناف کا استدلال ان آیات کے عموم سے ہے :"فانکحوا ما طاب لکم من النساء "[2](جو عورتیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)۔ دوسرے مقام پر جن عورتوں سے نکاح حرام ہے ان کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا" و احل لکم ماوراء ذلکم "[3](اور ان کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں) کتابیہ لونڈی بھی ان دونوں آیات کے عموم کے تحت آجاتی ہے' اور یہ بھی ہے

---

[1] النساء۔ ۲۵

[2] (النساء۔ ۳)   [3] (النساء۔ ۲۴)

کہ جب کتابیہ لونڈی حیثیت ملک یمین اس کے لیے جائز ہے تو اس سے نکاح بھی حلال ہے۔ کیونکہ ملک یمین کی حیثیت سے بھی صرف وہی عورتیں حلال ہیں جن سے نکاح کرنا جائز ہے۔[۱] اس لیے کسی دلیل کے بغیر کتابیہ لونڈی کو اس حکم سے خارج نہیں کیا جا سکتا جبکہ مفہوم مخالف تو احناف کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

مزید یہ کہ اس مقام پر مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ مفہوم مخالف کے مقابلہ میں منطوق (مذکور کلام) عام ہے اور یہ زیادہ قوی استدلال ہے' اس لیے یہاں مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ جن فقہاء کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے وہ بھی یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف اس وقت حجت ہے جب اس سے زیادہ قوی دلیل موجود نہ ہو۔

ب۔ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح :

شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور زیدیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کی صورت میں لونڈی سے نکاح حرام ہے'[۲] ان کی دلیل مذکورہ آیت کا مفہوم مخالف ہے جس کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں مومن لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ شرط نہ پائے جانے کی صورت میں نکاح حرام ہے۔ شرط عدم استطاعت ہے۔

چونکہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے اس اصول اور سابقہ دلائل کی وجہ سے احناف کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں لونڈی سے نکاح جائز ہے۔

ج۔ زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اہل کتاب لونڈی سے نکاح کا مسئلہ :

اگر زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر نہ ہو تو شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک[۳] اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ آیت میں لونڈی سے نکاح کی اجازت زنا میں مبتلا ہونے کے خوف سے مقید ہے'

---

[۱] المبسوط (۵/ ۱۰۸۔۱۱۰)

[۲] دیکھیے نہایۃ المحتاج (۶/ ۲۸۱)' مغنی لابن قدامہ (۶/ ۵۹۶۔۵۹۷) شرح الدردیر علی سیدی خلیل (۲/ ۲۶۲۔۲۶۳)

ارشادباری تعالیٰ ہے :"ذلك لمن خشى العنت منكم"۔[1] (لونڈی کے ساتھ نکاح کی اجازت)اس شخص کو ہے جسے گناہ کر بیٹھنے کا اندیشہ ہو)

مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو پھر باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں :"مومن لونڈیوں سے نکاح کے لیے یہ شرط کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو اور زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو' اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب لونڈی سے نکاح حرام ہے"۔

اس لیے مومن لونڈیوں سے نکاح بھی صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ مذکورہ دونوں شرائط پائی جاتی ہوں کیونکہ جس چیز کو مشروط طور پر مباح کیا گیا ہو وہ صرف مشروط طور پر ہی جائز ہوگی۔[2]

احناف کے نزدیک اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز ہے خواہ زنا میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو یا نہ ہو۔ احناف سابقہ آیات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔ حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت ہو یا نہ ہو' زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو' مومن لونڈی سے نکاح کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ البتہ ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں احناف کے نزدیک لونڈی سے نکاح حرام ہے' وہ یہ کہ اگر لونڈی سے پہلے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو پھر لونڈی سے نکاح ناجائز ہے کیونکہ ارشاد نبویؐ ہے "لا تنكح الامة على الحرة" (آزاد عورت کے بعد لونڈی سے نکاح نہیں کیا جاسکتا)۔[3]

د۔ اگر تابیر نخل سے قبل کھجور فروخت کردی جائے تو کھجور کے پھل کا مسئلہ :

تابیر سے مراد یہ ہے کہ "مادہ کھجور کا خوشہ چیر کر اس میں نر کھجور کا خوشہ رکھ دینا" عموماً یہ عمل پھل

---

[1] (النساء : ۲۵) [2] الام ۵/ ۶

[3] فتح القدیر ۲/ ۶۷ ۳ اس حدیث کی تخریج کے لیے ملاحظہ فرمائیں نصب الرایہ (۳/ ۱۷۳)

آنے کے بعد کیا جاتا ہے۔[1] مسئلہ یہ ہے کہ اگر پھلدار کھجور کو فروخت کیا جارہا ہو اور پھل کے سلسلہ میں کوئی شرط عائد نہ کی گئی ہو تو پھر اس کا کیا حکم ہے؟

شوافع' مالکیہ اور حنابلہ میں جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ تابیر سے قبل فروخت کی صورت میں پھل خریدار کا ہوگا۔ یہ فقہاء اس حدیث نبوی کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں "من ابتاع نخلا بعد ان تو بر فثمرتها للبائع"[2] (کسی نے تابیر کے بعد کھجور کے درخت کی خریداری کی تو پھل فروخت کنندہ کا ہے) ۔اس حدیث کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ تابیر کے بعد پھل فروخت کرنے والے کا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ تابیر سے قبل پھل خریدار کا ہوگا۔[3]

ابن قدامہ "المغنی"[4] میں اس حدیث اور اس کے حکم کو ذکر کرنے کے بعد اس ماخذ کی وضاحت کرتے ہیں: "چونکہ شارع نے تابیر کو پھل میں بائع کی ملکیت کے لیے حد مقرر کیا ہے تو تابیر سے قبل پھل خریدار کا حق ہوگا ورنہ نہ تو حد مقرر کی جاتی اور نہ ہی تابیر کے ذکر کا کوئی فائدہ ہے"۔

امام ابو حنیفہؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ تابیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو' پھل بہر صورت فروخت کرنے والے کا ہے' چونکہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لیے تابیر کی قید کی نفی سے حکم کی نفی نہیں ہوگی۔ الھدایہ میں ہے "و من باع نخلا او شجرا فیه ثمر' فثمره للبائع الا ان یشترط المبتاع" (جس نے کوئی کھجور یا ایسا درخت فروخت کیا جس میں پھل تھا تو اس کا پھل فروخت کنندہ کا ہے الا یہ کہ خریدار شرط لگا دے کہ پھل اس کا ہوگا)۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے "من اشتری ارضا فیها نخل فالثمرة للبائع الا ان یشترط المبتاع" (اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو پھل فروخت کرنے والے کا ہوگا الا یہ کہ خریدار شرط ٹھیرائے (کہ پھل اس کا ہوگا) پھل اگرچہ فطری طور پر درخت کے ساتھ ہوتا ہے

---

[1] مغنی المحتاج (۲/۸۶)

[2] صحیح بخاری 'کتاب البیوع' صحیح مسلم 'کتاب البیوع حدیث نمبر ۱۵۴۳

[3] مغنی المحتاج ۲/۸۶ [4] مغنی ابن قدامۃ ۴: ۶۵۔۶۶

لیکن باقی رکھنے کے لیے نہیں ہوتا بلکہ کاٹنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ کھیتی کی طرح تصور ہوتا ہے"۔[1] اس لیے کھجور کے درخت میں تابیر کے ہونے یانہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ہ۔ غیر حاملہ بائنہ (مطلقہ) عورت کے لیے نان و نفقہ کا وجوب :

جمہور یعنی شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ غیر حاملہ بائنہ عورت کے لیے نفقہ واجب نہیں ہے۔ جمہور کا استدلال اس آیت کے مفہوم مخالف سے ہے جس میں تین طلاق والی عورتوں کا ذکر ہے"و ان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن"[2] (اور اگر حمل سے ہوں تو بچہ جننے تک ان کا خرچ دیتے رہو)۔

اس آیت میں بائنہ عورت کے لیے نفقہ کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ وہ حاملہ ہو' تو انتفاء شرط سے انتفاء حکم (شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم بھی نہیں پایا جائے گا) لازم آئے گا۔ اس لیے غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

احناف کے نزدیک مطلقہ ثلثہ (جس عورت کو تین طلاقیں ہو چکی ہوں) کے لیے نفقہ واجب ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ یہاں بھی مفہوم مخالف کو اختیار نہیں کیا۔ احناف کا استدلال یہ ہے کہ نص قرآنی نے حاملہ کے لیے نفقہ کا وجوب صراحتاً ثابت کر دیا ہے' اور غیر حاملہ کے حق میں نص خاموش ہے' اس لیے غیر حاملہ کے لیے حکم اپنی اصل پر برقرار رہے گا' کیونکہ جب طلاق سے قبل شوہر نے اپنے حقوق کی خاطر اسے روک رکھا تھا اور اس پر نفقہ واجب تھا تو طلاق کے بعد بھی دوران عدت عورت اسی کے پاس رکی ہوئی ہے اس لیے نفقہ واجب ہوگا۔

اختلاف کے اسباب پر گفتگو کے دوران یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

---

[1] ھدایہ ۳/۲۵ [2] الطلاق :۶

۶۔ کافر کی نجاست :

حذیفہ بن یمانؓ بیان کرتے ہیں کہ : ایک مرتبہ وہ حالت جنابت میں تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے پاس سے گزر ہوا' فرماتے ہیں کہ میں نے الگ راہ لی' غسل کیا اور آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں حالت جنابت میں تھا' تو آپؐ نے فرمایا: "ان المسلم لا ینجس" "مسلمان نجس نہیں ہوتا۔[1]

ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ مدینہ کے کسی راستہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے میرا سامنا ہوا اس وقت میں حالت جنابت میں تھا۔ میں وہاں سے آہستہ سے نکل گیا' غسل کیا پھر واپس آیا' تو آپؐ نے پوچھا کہ : ابو ہریرہؓ کہاں تھے ؟ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں حالت جنابت میں تھا اور نجاست کی اس حالت میں آپ کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا' تو آپؐ نے فرمایا: "سبحان الله! ان المومن لا ینجس"[2] "سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا"۔

بعض اہل ظواہر نے اس کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے جسے ھادی' قاسم اور ناصر نے "بحر" میں نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "کافر نجس العین ہے اور اس کی تائید میں یہ آیت پیش کی ہے "انما المشرکون نجس"[3]

(مشرک تو پلید ہیں)

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مسلمان کے اعضاء پاک ہوتے ہیں کیونکہ عموماً مسلمان گندگی سے دور رہتے ہیں جبکہ مشرک گندگی سے احتراز نہیں کرتا۔ آیت میں مشرکین کے نجس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد گندہ ہے۔ جمہور اس تاویل کے صحیح ہونے کے لیے یہ دلیل پیش

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض (۳۷۲)۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔ [2] صحیح بخاری (۱/۷۴۔۷۵)
امام مسلم نے کتاب الحیض (۳۷۱) میں روایت کیا ہے اور اصحاب سنن نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

[3] التوبۃ : ۲۸

کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح جائز قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ جو بھی ان سے صحبت کرے گا ان کے پسینہ سے نہیں بچ سکے گا' اس کے باوجود کتابیہ سے صحبت کی صورت میں غسل کے وہی احکام ہیں جو مسلمان عورت سے صحبت کے ہیں۔ جمہور کی طرف سے یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ کفار کے نجس ہونے کا ذکر ان سے نفرت دلانے اور اھانت کے پیش نظر کیا گیا ہے اور مجازاً انہیں نجس کہا گیا ہے۔ مجاز پر قرینہ وہ روایت ہے جو صحیحین میں مذکور ہے کہ رسول اکرمؐ نے ایک مشرک عورت کے مشکیزے سے وضو کیا۔[1]

اسی طرح آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ رکھا تھا حالانکہ وہ اس وقت مشرک تھے۔[2] خیبر سے ایک یہودی عورت نے آپؐ کو بکری ہدیہ میں دی تو آپؐ نے اس کا گوشت کھایا۔[3] عیسائیوں کے علاقے سے لایا گیا گھی آپؐ نے استعمال کیا۔ اسے امام احمدؒ اور ابو داودؒ نے ابن عمرؓ کی سند سے روایت کیا ہے۔ جب ایک یہودی نے دعوت کی تو اس کے ہاں جو اور اھالہ کی روٹی کھائی۔ کتابی عورتوں سے جماع کے سلسلہ میں جو روایات گزر چکی ہیں وہ بھی اس کی دلیل ہیں۔ اس بات پر اجماع ہے کہ اسلام لانے سے قبل غنیمت میں آنے والی لونڈیوں سے مباشرت جائز ہے۔ اسی طرح اہل کتاب کے ہاں کھانے کی اجازت اور ان کی خواتین سے نکاح کا جواز جمہور کے دلائل ہیں۔[4]

۷ تکبیر سے نماز کا افتتاح :

امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ صرف "اللہ اکبر" ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال یہ ہے کہ آپؐ کے ارشاد گرامی میں حصر ہے "مفتاح الصلوۃ الطھور و تحریمھا التکبیر و

---

[1] صحیح بخاری' باب التیمم' صحیح مسلم' باب المساجد' حدیث نمبر ۶۸۲

[2] صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ باب ۷۶ صحیح مسلم' کتاب الجھاد' حدیث نمبر ۱۷۶۴

[3] صحیح بخاری' کتاب الھبۃ' باب قبول الھدیہ من المشرکین

[4] نسائی کے علاوہ دیگر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔

تحلیلها التسلیم" (نماز کے لیے چابی طہارت ہے 'اللہ اکبر سے اس کا آغاز ہوتا ہے اور سلام سے اختتام)۔ تحریمھا التکبیر سے مراد یہ ہے کہ مکمل تحریمہ صرف تکبیر ہے یعنی تحریمہ کا درست ہونا صرف تکبیر پر موقوف ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز سے تحریمہ درست نہیں ہے۔ یہ اسی طرح ہے "مال فلان الابل" (فلان کا مال تو صرف اونٹ ہی ہیں)" وعلم زید النحو "(زید کا علم تو صرف نحو ہی ہے)

ائمہ ثلاثہ حضور اکرمؐ کے فعل کو بھی دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ آپؐ زندگی بھر اللہ اکبر سے اپنی نماز کا آغاز کرتے رہے اور آپؐ کی زندگی میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا کہ آپؐ نے اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور لفظ سے نماز کا افتتاح کیا ہو۔ وہ حدیث جس میں ایک صحابی کے بارے میں نماز میں خطاء کا ذکر ہے اس میں آپؐ نے اسے یہی فرمایا کہ "اذا قمت الی الصلوۃ فکبر" (جب آپ نماز کے لیے کھڑے ہوں تو تکبیر کہیں) اس موضوع پر جو دیگر احادیث ہیں ان سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ صرف "اللہ اکبر" کو ہی جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام شافعی "اللہ الاکبر" یعنی معرفہ کے ساتھ بھی جائز سمجھتے ہیں۔[۱]

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر اس کلمہ سے تحریمہ جائز ہے جو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے' اس لیے اللہ اجل' اللہ اعظم' الرحمن اکبر' لا الہ الا اللہ یا اس کے علاوہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء مبارک ہیں سب سے تکبیر تحریمہ درست ہے کیونکہ تکبیر سے مقصود بھی تعظیم ہے اور مذکورہ الفاظ کا حاصل بھی یہی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ اکبر' اللہ الاکبر' اللہ الکبیر سے تحریمہ جائز ہے۔

۸۔ کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کا جبر :

امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کنواری بالغ بیٹی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی کر سکتا ہے۔ استدلال اس حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے : "الثیب احق بنفسھا من ولیھا" (ثیبہ (جو کنواری نہ ہو) اپنے ولی کے

---

[۱] دیکھئے الام (۱/ ۱۰۰)' مغنی ابن قدامۃ (۱/ ۴۶۰)' نیل الاوطار (۲/ ۱۷۳) حاشیہ الدسوقی (۱/ ۲۳۱..........)

مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے) امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کو جبر کرنے کا حق نہیں ہے۔ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے انہوں نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ ہم اس مسئلہ کو باب النکاح میں تفصیل سے بیان کریں گے۔

۹۔ حالت عدت میں صراحتاً پیغام نکاح دینے کی حرمت :

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت عدت میں صراحتاً پیغام نکاح حرام ہے۔ استدلال اس آیت کے مفہوم مخالف سے ہے۔ "ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء او اکننتم فی انفسکم علم الله انکم ستذکرونهن ولکن لا تواعدوهن سرا"[1] (اور اگر تم کنائے کی باتوں میں نکاح کا پیغام بھیجو یا نکاح کی خواہش کو اپنے دل میں مخفی رکھو تو تم پر گناہ نہیں ہے' خدا کو معلوم ہے کہ تم ان سے نکاح کی بات کرو گے' پوشیدہ طور پر ان سے قول و اقرار نہ کرنا)۔ " فیما عرضتم به" سے امام شافعیؒ نے یہی سمجھا ہے کہ صراحتاً پیغام حرام ہے۔ آیت میں لفظ "سرا" سے مراد امام شافعیؒ کے نزدیک جماع ہے۔ یہ ان کے نزدیک قبیح تعریض سے ممانعت بھی ہے۔ امام شافعی کے علاوہ فقہاء اگرچہ ان کے ساتھ اس حکم میں ہم خیال ہیں لیکن حکم کے ماخذ دونوں کے نزدیک جدا ہیں۔ تطبیق کے باب میں اس نکتے پر مفصل گفتگو ہو گی' ان شاء اللہ۔

---

[1] البقرۃ: ۲۳۵

دوسرا باب

شمول اور عدم شمول کے اعتبار سے الفاظ کی دلالت سے تعلق رکھنے والے قواعد

۱۔ عام اور خاص

۲۔ علماء کے نزدیک عام پر عمل کا حکم

۲۔ عام کی اپنے افراد پر قطعی یا ظنی دلالت

۳۔ مشترک کا اپنے معانی میں استعمال (عموم مشترک)

۴۔ معطوف بالواو جملوں کے بعد استثناء

(ب) مطلق اور مقید

(ج) آیا زیادۃ علی النص نسخ ہے ؟

تمہید

عربی زبان قرآن کی زبان ہے اور اسی زبان میں قرآن مجید اترا ہے' فرمان باری تعالیٰ ہے انا انزلنا قرآناً عربیا[1] (ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے)۔وہ سنت رسول جو قرآن مجید کی توضیح ہے اس کی زبان بھی عربی ہے۔

"و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم"[2]

(اور ہم نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو ارشادات لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کردو تاکہ وہ غور کریں)۔

"نزل به الروح الامین علی قلبك لتکون من المنذرین' بلسان عربی مبین"[3]

(اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (القاء) کیا ہے تاکہ لوگوں کو نصیحت کرتے رہو)۔

عربی لغت کے الفاظ کی دلالت مختلف اقسام کی ہے۔بعض الفاظ کسی فرد معین پر دلالت کرتے ہیں اور بعض بے شمار افراد پر۔ جب ایک لفظ بولا جاتا ہے تو تمام افراد اس کے تحت آجاتے ہیں۔بعض الفاظ حقیقت واحدہ کے تحت کسی فرد منتشر پر دلالت کرتے ہیں۔اور بعض الفاظ بہت سے ایسے افراد پر دلالت کرتے ہیں جن کے درمیان کبھی تعلق ہوتا ہے اور کبھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔وہ قرآن مقدس جس کی طرف باطل نہ سامنے سے آسکتا ہے نہ پیچھے سے وہ اسی زبان میں اترا ہے۔الفاظ کی یہ تمام اقسام اس میں استعمال ہوئی ہیں۔ یہی صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بھی ہے۔ اس لیے یہ بدیہی بات ہے کہ علماء اصول.................جو کتاب اللہ اور سنت رسول کو سمجھنے اور ان سے احکام مستنبط کرنے کے لیے طریقہ کار اور قواعد وضع کرنے کے ماہرین ہیں.................ان کے لیے یہ بات لازم تھی کہ وہ اس پہلو سے بھی الفاظ کی دلالات کا مطالعہ کریں اور احکام معلوم کرنے کے لیے اس زاویہ سے بھی قواعد و ضوابط مرتب کریں۔اور یہ بھی امر بدیہی ہے کہ ان قواعد و ضوابط میں بعض فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں بھی اختلاف نمودار ہو۔

---

[1] (یوسف۔۲) [2] (النحل۔۴۴) [3] (الشعراء۔۱۹۳۔۱۹۵)

اب ہمارے سامنے جو باب ہے اس میں بعض ان قواعد و ضوابط کی بحث ہے جن کا تعلق افراد کی شمولیت یا عدم شمولیت کے لحاظ سے الفاظ کی اقسام سے ہے۔اس میں ان اہم قواعد کی وضاحت کی جائے گی جن کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے۔

الف۔ عام اور خاص

عام کی تعریف :

علماء اصول نے عام کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں :

۱۔ ابو حسین بصری کی تعریف :

وہ لفظ جو ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس میں شمولیت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

۲۔ امام غزالی کی تعریف :

وہ لفظ جو ایک ہو اور ایک ہی اعتبار سے دو یا دو سے زائد چیزوں پر دلالت کرے۔

۳۔ ابن حاجب کی تعریف :

وہ لفظ جو متعدد اشیاء پر دلالت ایک ایسی خصوصیت (امر) کے اعتبار سے کرے جس میں یہ سب اشیاء شریک ہوں اور یہ دلالت یوں ہو کہ ایک بار لفظ بولنے سے یہ سب اشیاء ذہن میں آجائیں۔ سابقہ تعریفات پر اعتراضات کے بعد ابن حاجب نے یہ تعریف کی ہے۔[۱]

۴۔ بیضاوی کی تعریف :

وہ لفظ جو ایک وضع سے ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس میں شمولیت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔[۲]

اس تعریف کی بنیاد پر ارشاد نبویؐ "لا وصية لوارث" (وارث کے لیے وصیت نہیں ہے)[۳] میں لفظ "وصیت" سیاق نفی میں ہے اور نکرہ ہے۔ لفظ وصیت کا اطلاق جس امر پر بھی ہو گا وہ اس حکم میں داخل ہے یعنی وارث کے حق میں وصیت نافذ نہیں ہو گی یہ لفظ وضع واحد کے اعتبار سے اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح "والمطلقات يتربص بانفسهن ثلاثة قروء"[۴] (اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنی تیئں روکے رہیں) میں "المطلقات" کا لفظ جمع ہے۔ ال تعریف کا استغراق کے معنی کے لیے ہے۔ وضع واحد کے اعتبار سے تمام مطلقہ عورتیں اس حکم میں داخل ہیں یعنی یہ کہ تین حیض تک اپنے آپ کو انتظار میں

۱۔ ملاحظہ فرمایئے شرح مختصر ابن حاجب (۲/۱۰۱) ۲۔ دیکھئے منہاج البیضاوی و مسلم الثبوت

۳۔ نسائی نے کتاب الوصایا میں اسے ذکر کیا ہے اور ترمذی نے بھی اسے روایت کیا ہے (۲۱۲۱) اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ صحیح بخاری میں بھی کتاب الوصایا میں اسے ذکر کیا گیا ہے۔

۴۔ (البقرہ۔ ۲۲۸)

رکھیں۔ اسی طرح "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما"[1] (اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو) میں لفظ "السارق اور السارقة" وضع کے اعتبار سے سرقہ کی صفت سے متصف تمام افراد پر دلالت کرتا ہے، جس پر بھی یہ لفظ صادق آئے گا وہ قطع ید کی سزا کا مستحق ہوگا۔

خاص کی تعریف

صاحب منار[2] نے خاص کی تعریف یہ کی ہے:

خاص ہر وہ لفظ ہے جو تنہا کسی ایک متعین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، خاص کسی مخصوص جنس، مخصوص نوع یا مخصوص فرد کی شکل میں ہوتا ہے مثلاً انسان، مرد اور زید وغیرہ۔ (انسان جنس، مرد نوع اور زید فرد ہے)۔

وہ الفاظ جن میں عموم ہے:

باعتبار وضع عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ کی تعداد بہت ہے جن میں چند ایک یہ ہیں:

۱۔ وہ مفرد جس پر ال استغراقی داخل ہو۔ مثلاً "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما"[1] "الزانية والزانی فاجلدوا"[3] (زنا کرنے والے مرد اور عورت کو کوڑے لگاؤ)۔ "واحل الله البيع و حرم الربوا"[4] (اور اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے)

پہلی آیت میں "السارق و السارقة" دوسری آیت میں "الزانية والزانی" تیسری آیت میں البیع اور الربا مفرد الفاظ ہیں اور ان پر "ال" استغراقی ہے۔ ان الفاظ میں عموم ہے اور یہ ان تمام افراد کو شامل ہیں جن پر لفظ صادق آتا ہو بغیر اس کے کہ کسی عدد کے ساتھ حصر ہو۔

۲۔ جمع کا صیغہ جس پر ال جنس ہو وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے مثلاً "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قرو"

(اور طلاق والی تین حیض اپنی تئیں روکے رہیں)

ان المنافقين فی الدرك الاسفل من النار[5]

(بلاشبہ منافق لوگ جہنم کے سب سے نیچے کے درجے میں ہوں گے)

۱۔ (المائدۃ: ۳۸)　۲۔ شرح المنار، ابن الملک (۱/۶۱......)　۳۔ (النور۔ ۲)

۴۔ (البقرۃ۔ ۲۷۵)　۵۔ (النساء۔ ۱۴۵)

مذکورہ آیات میں "المطلقات" اور "المنافقین" دونوں جمع ہیں اور یہاں "ال" جنسی داخل ہے جو استغراق کا معنی دے رہا ہے۔اس لیے آیت کے عموم میں ہر منافق اور ہر مطلقہ (طلاق یافتہ) شامل ہے۔

۳۔ اسماء اجناس۔اسم جنس سے مراد وہ اسم ہے جس کا اس لفظ سے واحد نہ ہو مثلاً حیوان' پانی' مٹی (مادہ حیوان میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو صرف ایک (واحد) حیوان پر دلالت کرتا ہو) جب ان پر "ال" جنسی داخل ہو تو عموم مراد ہوتا ہے مثلاً ارشاد نبوی ہے "الماء طھور لا ینجسہ شئی"۔[1]

"پانی پاک ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی" "الماء" پر "ال" جنس کا داخل ہے اور اس لفظ میں ہر قسم کا پانی داخل ہے۔

۴۔ مذکورہ تینوں اقسام میں سے کوئی ایک معرفہ کی طرف مضاف ہو تو عموم پیدا ہوگا مثلاً عبید زید' مال عمرو (یعنی زید کے سب غلام اور عمرو کا سب مال)۔

۵۔ اسماء شرط مثلاً من عاقل کے لیے' ما اور مھما غیر عاقل کے لیے' این' انی اور حیثما مکان کے لیے' متی اور ایان کے لیے اور ای سب معانی کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ"[2] تم میں سے جو بھی اس مہینے میں موجود ہو وہ روزے رکھے۔

نبی اکرمﷺ کا ارشاد گرامی ہے "من قتل قتیلاً فلہ سلبہ"[3]

(جس مجاہد نے کسی کافر کو قتل کیا اس مقتول کافر کا مال اس مجاہد کو ملے گا)

مذکورہ آیت اور حدیث میں "من" شرطیہ ہے اور عام ہے۔ آیت دلالت کرتی ہے کہ جو شخص بھی اس ماہ مبارک میں موجود ہو وہ روزے رکھے اور روزہ اس پر فرض ہے اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ جس نے بھی کسی کو قتل کیا تو اس کے اسلحہ کا حقدار وہی ہے۔اسی طرح یہ ارشاد نبوی ہے: "ایما امراۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل"[4] (جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے)

یہ حدیث ہر عورت کے لیے عام ہے۔

۶۔ اسم موصول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واللائی یئسن من المحیض"[5] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں)۔ "الذین یاکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ

---

[1] امام احمدؒ اور ابو داؤدؒ نے "کتاب الطھارۃ باب ماجاء فی بئر بضاعۃ" میں اور ترمذی نے (۶۶) پر اسے روایت کیا ہے۔

[2] البقرہ۔۱۸۵) [3] صحیح بخاری' کتاب فرض الخمس' حدیث نمبر ۳۰۸۳' صحیح مسلم حدیث نمبر ۱۷۵۱

[4] سنن ابو داؤد' سنن ترمذی حدیث نمبر ۱۱۰۲' سنن ابن ماجہ حدیث نمبر ۱۸۷۹ [5] (الطلاق۔۴)

الشیطن من المس" [۱] (وہ لوگ جو سود کھاتے ہیں وہ (قبروں سے) اس طرح (حواس باختہ) اٹھیں گے جیسے کسی کو جن نے لپٹ کر دیوانہ بنادیا ہو)

"احل لکم ماوراء ذلکم" [۲] (ان کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں)

پہلی آیت میں "اللاتی" عام ہے ' ہر اس عورت کو شامل جس کا حیض ختم ہو چکا ہو ' دوسری آیت میں "اللذین" عام ہے ہر سود خور کو شامل ہے۔ تیسری آیت میں "ما" عام ہے اور ان تمام خواتین کو شامل ہے جو ان محرمات کی فہرست سے خارج ہیں جن کا ذکر اس سے قبل آیت "حرمت علیکم امھاتکم وبنا تکم ...." [۳] میں ہوا ہے۔

۷۔ لفظ "کل اور "جمع" جس اسم کی طرف مضاف ہوں اس میں عموم پیدا کرتے ہیں مثلاً "کل نفس ذائقة الموت" [۴] (ہر متنفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے) "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد" [۵] (اے بنی آدم ہر نماز کے وقت اپنی تئیں مزین کیا کرو) دونوں آیات میں لفظ کل عام ہے۔ حیثیت استغراق ان تمام افراد کو شامل ہے جن کی طرف اضافت ہے۔

علامہ سرخسی نے کل اور جمیع کے عموم میں فرق کیا ہے کہ کل سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد مستقل حیثیت سے اس میں شامل ہو جبکہ جمیع سے مراد یہ ہے اجتماعی طور پر سب افراد اس میں آجائیں ' فرماتے ہیں :

"لفظ جمیع احاطہ کرنے میں لفظ کل کی طرح ہے لیکن یہاں ہر فرد مستقل حیثیت سے نہیں ہوگا بلکہ اجتماعی طور پر تمام افراد اس میں شامل ہیں۔ مثلاً اگر ایک کمانڈر کہتا ہے کہ "تم میں سے وہ تمام لوگ جو قلعہ میں پہلے داخل ہوں گے ان کے لیے اتنا انعام ہے" دس افراد اکٹھے داخل ہو گئے تو وہ ایک ہی انعام کے مستحق ہوں گے کیونکہ جمیع کا لفظ علی وجہ الاجتماع احاطہ کرتا ہے اور یہ دس افراد دیگر کے مقابلہ میں پہلے داخل ہونے والے ہیں۔ اس کے برعکس لفظ کل افراد کا احاطہ کرتا ہے اور اگر ایک کمانڈر نے کہا "کل من دخل" (یعنی ہر وہ شخص جو قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا......) تو ہر وہ شخص جس نے دیگر لوگوں کے مقابلہ میں داخل ہونے میں سبقت حاصل کرلی ہے منفرد کی طرح ہے۔ [۶]

---

۱ (البقرہ۔ ۲۷۵) ۲ (النساء۔ ۲۴)

۳ (النساء۔ ۲۳) ۴ ال عمران ۱۸۵

۵ الاعراف ۳۱ ۶ اصول سرخسی (۱/ ۱۵۸)

۸۔ وہ نکرہ جو سیاق نفی میں ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لا اکراہ فی الدین قدتبین الرشد من الغی"[1]

(دین اسلام میں زبردستی نہیں ہے ہدایت صاف طور پر گمراہی سے الگ ہو چکی ہے)

"فمن فرض فیھن الحج فلا رفث و لافسوق ولا جدال فی الحج"[2]

(تو جو شخص ان مہینوں میں حج کی نیت کر لے تو حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برائی کا کام کرے اور نہ ہی جھگڑے)۔

"لا جناح علیکم ان طلقتم النساء"[3]

(تم پر کوئی گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دو)

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "لا وصیة لوارث"[4] (وارث کے حق میں کسی قسم کی وصیت نہیں ہے)

نہی میں نفی کی مثال: "ولا تصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ"[5]

(اور اے پیغمبر ان میں سے کوئی مر جائے تو کبھی اس کی نماز جنازہ نہ پڑھنا اور نہ اس کی قبر پر جا کر کھڑے ہونا)۔

استفہام انکاری میں مثال: "ھل من خالق غیر اللہ"[6] (کیا اللہ کے سوا کوئی پیدا کرنے والا ہے)۔

"ھل تعلم لہ سمیا"[7] (بھلا تم کوئی اس کا ہم نام جانتے ہو)

نکرہ جب سیاق نفی میں نہ ہو بلکہ سیاق اثبات میں ہو تو وہ تخصیص کے لیے آتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا۔[8]

عام کی بحث سے تعلق رکھنے والے بہت سے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں۔

۱۔ عام پر عمل کا حکم

۲۔ عام دلالت کرنے میں قطعی ہے یا ظنی

۳۔ عموم مشترک

---

[1] (البقرہ۔۲۵۶)　[2] (البقرہ۔۱۹۷)　[3] (البقرہ۔۲۳۶)

[4] اس کی تخریج کے بارے میں گزر چکا ہے' اسے ابن ماجہ نے (۲۷۱۳) بھی روایت کیا ہے۔

[5] (توبہ۔۸۴)　[6] (فاطر۔۳)　[7] (مریم۔۶۵)　[8] اصول السرخسی: (۱/۱۶۰)

۴۔ وہ استثناء جو جملوں کے بعد آئے آیا اس میں عموم ہوتا ہے؟

اب ہم ان مسائل کے متعلق بحث کریں گے اور نتیجتاً جو فروعی اختلافات پیدا ہوئے ہیں ان کا بھی ذکر کریں گے۔

ا۔ علماء کے نزدیک عام پر عمل کرنے کا حکم:

اس سلسلہ میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: جب تک عموم یا خصوص کی دلیل نہ ہو توقف اختیار کیا جائے گا' اس مذہب کے قائلین "واقفیہ" کہلاتے ہیں' احناف میں سے ابو سعید بروعی کا میلان بھی اسی مسلک کی طرف ہے۔

دوسرا مذہب: اخص الخصوص پر جزم مثلاً جمع میں اخص تین ہے اور جنس میں اخص ایک ہے۔ یہ مذہب احناف[1] میں سے "ابو عبداللہ ثلجی" اور معتزلہ میں سے "جبائی" کا ہے۔ اس مذہب کے قائلین ارباب الخصوص کہلاتے ہیں۔

تیسرا مذہب: عام جن افراد کو شامل ہے ان تمام افراد کے لیے حکم کا اثبات' یہ جمہور علماء کا مذہب ہے اور اس مذہب کے قائلین ارباب العموم کہلاتے ہیں۔[2]

لفظ مشرکین اور اس جیسے دیگر الفاظ کے بارے میں ارباب الخصوص کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ اقل جمع کے لیے وضع کیا گیا ہے اور خصوص کے معنی کے لیے ہے۔ اقل جمع سے زائد افراد کے لیے یہ مجاز ہے۔ ارباب العموم کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ استغراق کے لیے ہے' اگر اس سے بعض افراد مراد ہوں گے تو یہ اپنے حقیقی اور وضعی معنی میں نہیں ہوگا۔

واقفیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک یا مجہول الوضع ہے اور کسی معین دلیل کی بنا پر ہی اس سے عموم یا خصوص مراد لیا جائے گا۔[3]

عموم کے قائلین میں اختلاف:

عموم کے قائلین میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے یا

---

[1] "شرح الکشف علی البزدوی" میں ہے کہ یہ "ثلجی" ہیں جبکہ ڈاکٹر محمد ادیب صالح نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ ابو عبداللہ بلخی ہیں جو چوتھی صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں' ان کی کتاب "تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی (۵۸۵) ملاحظہ کیجئے۔

[2] دیکھئے: التلویح (۱/ ۳۸)' المرقاۃ علی المراۃ (۱/ ۳۵۰) کشف الاسرار للبخاری (۱/ ۲۹۹)

[3] المستصفی (۲۱/ ۳۴۔۳۶)' الاحکام (ج ۲/ ۳۹)

ظنی۔ یہ اختلاف بھی ہم بیان کریں گے لیکن اس اختلاف کی وضاحت سے قبل عام کی اقسام اور جن اقسام میں اختلاف ہے ان کا بیان ضروری ہے۔

عام کی اقسام اور وہ قسم جس میں اختلاف ہے :

نصوص میں جو عام کے صیغے استعمال میں آتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں :

۱۔ وہ عام جس سے قطعی طور پر عموم مراد لیا جائے۔ اس سے مراد وہ عام لیا جاتا ہے جہاں کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو تخصیص کے احتمال کی نفی کر دے مثلاً "وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها"[1] (اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے)۔ اس نوع میں عام عموم کا معنی دینے میں قطعی الدلالت ہے۔[2]

۲۔ وہ عام جس سے قطعی طور پر خصوص مراد لیا جائے اس سے مراد وہ عام ہے جہاں ایسی کوئی دلیل موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ عام اپنے عموم پر باقی نہیں ہے اور اس عام سے یہاں صرف بعض افراد مراد ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے "ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا"[3] (اور لوگوں پر خدا کا حق (یعنی فرض ہے) کہ جو اس گھر تک جانے کی قدرت رکھے وہ اس کا حج کرے)۔ اس نص میں "الناس" عام ہے لیکن مراد مخصوص مکلفین ہیں کیونکہ عقل بتاتی ہے کہ بچے اور پاگل اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسرے مقام پر ہے "ماکان لاهل المدینه و من حولهم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول الله"[4] (اہل مدینہ کو اور جو ان کے آس پاس دیہاتی رہتے ان کو شایاں نہ تھا کہ پیغمبر خدا سے پیچھے رہ جائیں)۔

اس آیت میں "اہل المدینہ" اور "اعراب" دونوں لفظ عام ہیں لیکن مراد صرف وہ افراد ہیں جو جہاد پر قدرت رکھنے والے ہیں۔[5]

۳۔ عام مطلق : یعنی وہ عام جہاں کوئی ایسی دلیل بھی موجود نہ ہو جو تخصیص کے احتمال کی نفی کرے اور ایسی دلیل بھی نہ ہو جو عموم پر دلالت کی نفی کرے۔ اس نوع میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عام مطلق کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے یا ظنی ؟ اس سلسلہ میں علماء کی آراء درج ذیل ہیں :

۱۔ (ھود۔۶) ۲۔ الرسالۃ (۵۳)

۳۔ (آل عمران : ۹۷) ۴۔ (التوبہ۔۱۲۰)

۵۔ (الرسالۃ : ۵۴)

عام کی اپنے افراد پر دلالت میں علماء کے مذاہب :

علماء کا اتفاق ہے کہ خاص کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہے لیکن عام کی دلالت میں اختلاف ہے۔
شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور بعض علماء احناف مثلاً ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہے' علماء ثمرقند نے بھی اس کو ترجیح دی ہے' اس لیے عام پر عمل تو واجب ہو گا لیکن اعتقاد لازم نہیں آئے گا۔

جمہور احناف جن میں ابو الحسن کرخیؒ اور ابو بکر جصاصؒ بھی شامل ہیں' کا مذہب یہ ہے کہ عام مطلق کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہے۔ قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی دلیل کی بنیاد پر دوسرے معنی کا احتمال پیدا نہ ہو' مطلقاً احتمال کی نفی مراد نہیں ہے۔ اور اگر کسی دلیل کے بغیر کسی دوسرے معنی کا احتمال پیدا بھی ہوتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایسا احتمال جس کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ البتہ جمہور احناف کے نزدیک عام مطلق کی دلالت اس وقت تک قطعی ہو گی جب تک اس میں سے بعض افراد کی تخصیص نہ ہوئی ہو۔ ہاں ! اگر بعض افراد کی تخصیص ہو گئی ہے تو پھر بقیہ افراد کی دلالت ظنی ہو گی قطعی نہیں ہو گی۔

جمہور کی دلیل :

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے اور یہ احتمال دلیل کی بنیاد پر ہے' وہ دلیل یہ ہے کہ عام میں تخصیص بہت زیادہ ہے یہاں تک کہ بہت کم ہی ایسا ہوتا ہے کوئی عام تخصیص سے خالی ہو بلکہ اس کے بارے میں یہ بات عام ہو چکی ہے کہ ''کوئی عام تخصیص سے خالی نہیں ہے۔'' یہی وجہ ہے کہ عام سے تخصیص کا احتمال دور کرنے کے لیے ''کل'' اور ''اجمعین'' سے تاکید پیدا کی جاتی ہے اگر تخصیص کا احتمال نہ ہوتا تو تاکید کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔[1] جب ثابت ہو گیا کہ احتمال تخصیص کا بھی ہے تو پھر عام مطلق قطعی نہ رہا۔

احناف کی دلیل

احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب کوئی لفظ کسی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے اور یہ لفظ مطلق بولا جائے گا تو اس کا وہی معنی مراد لینا ضروری ہو گا اور وہی معنی ثابت ہو گا جس کے لیے یہ لفظ وضع کیا گیا ہے'

---

[1] التلویح علی التوضیح (۱/ ۳۸۔۴۰) فواتح الرحموت (۱/ ۲۶۶) روضۃ الناظر ابن قدامۃ ص ۱۲۹ شرح جمع الجوامع' محلی (۱/ ۳۱۷)

ہاں اگر اس معنی کے خلاف دلیل آجائے تو پھر دوسرا معنی لیا جا سکتا ہے۔ چونکہ عام کو بھی عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لیے جب تک خصوص کی دلیل نہ ہو تو عام مفہوم مراد لینا ضروری اور قطعی ہوگا۔ جس طرح کہ خاص سے اس وقت تک قطعی معنی ہی مراد لیا جاتا ہے جب تک مجازی معنی پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اور عام میں تخصیص کا احتمال ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل ہے اس لیے یہ احتمال قطعیت کے منافی نہیں' جس طرح کہ خاص میں مجاز کا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده [2] میں ہر زانی مرد اور عورت شامل ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس کی تخصیص کر دے۔

دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے "والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا" [3] (اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں)۔

یہ آیت قطعیت سے ہر اس عورت کو شامل ہے جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو خواہ اس کی وفات جماع سے قبل ہوئی ہو یا جماع کے بعد ہوئی ہو۔

عام کی دلالت کے اختلاف کے نتیجہ میں جو اختلاف رونما ہوا :

عام کی دلالت میں اختلاف کی وجہ سے دو نہایت اہم مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جس کا فروعی اختلافات میں بڑا دخل ہے۔ وہ دو مسئلے یہ ہیں۔

۱۔ آیا دلیل ظنی مثلاً خبر واحد یا قیاس سے عام قطعی الثبوت کی تخصیص جائز ہے؟

۲۔ اگر ایک نص عام ہو اور دوسری خاص اور ہر ایک نص دوسری کے مخالف ہو تو آیا ان کے درمیان تعارض ثابت ہوگا؟

یہاں ہم ان دونوں مسائل میں علماء کا نقطہ نظر بیان کریں گے اور ہر مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے جو فروعی اختلاف پیدا ہوا ہے اسے بھی ذکر کریں گے۔

پہلا مسئلہ :

دلیل ظنی سے عام قطعی الثبوت میں تخصیص کا جواز

جمہور کے نزدیک تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ کسی مستقل یا غیر مستقل، متصل یا غیر متصل دلیل کی وجہ سے عام کے حکم کو اس کے بعض افراد تک محدود کر دیا جائے۔ احناف کے نزدیک تخصیص سے مراد یہ ہے

---

[1] التلویح (۱/۴۰) [2] (النور۔ ۲) [3] (البقرہ۔ ۲۳۴)

کہ کسی مستقل اور متصل دلیل کی وجہ سے عام کے حکم کو بعض افراد تک محدود کر دیا جائے' کیونکہ اگر دلیل غیر متصل ہوگی اور بعد میں ذکر کی جائے گی تو اسے نسخ کہا جاتا ہے۔ قطعی الثبوت قرآن حکیم اور سنت متواترہ ہیں۔ احناف کے نزدیک خبر مشہور بھی متواتر کے حکم میں ہے اس لیے وہ مشہور کو متواتر سے ملا دیتے ہیں۔

خبر متواتر :

وہ روایت جسے بے شمار لوگوں نے نقل کیا ہو اور اتنی بڑی تعداد کا جھوٹ پر جمع ہونا ناممکن ہو۔ راویوں کی یہ کثرت سند کے آغاز' اختتام اور وسط میں برقرار رہے۔

خبر مشہور :

جو اصل سند کے اعتبار سے خبر آحاد میں سے ہو لیکن صحابہ کرام کے بعد قرن ثانی اور اس کے بعد کے ادوار میں اسے اتنی بڑی تعداد روایت کرے جس کے جھوٹ پر جمع ہونے کا گمان نہ کیا جا سکتا ہو۔[1]

احناف (جن کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہے) کا مذہب یہ ہے کہ عام میں ابتداً دلیل ظنی سے تخصیص جائز نہیں ہے مثلاً خبر واحد یا قیاس سے ابتداً تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ قرآن مجید اور سند متواترہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہیں اور جو اس طرح ہو اس میں ظنی دلیل سے تخصیص جائز نہیں ہے' کیونکہ احناف کے نزدیک تخصیص دراصل نص میں تبدیلی کا نام ہے اور قطعی چیز کو ظنی چیز تبدیل نہیں کر سکتی۔[2]

احناف اپنے موقف کی تائید میں فاطمہ بنت قیسؓ اور حضرت عمرؓ کے اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیسؓ نے جب حضرت عمرؓ کو بتایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نہ نفقہ (خرچہ) دلایا اور نہ ہی رہائش' تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایک عورت کی بات کی وجہ سے ہم کتاب اللہ اور سنت رسول کو نہیں چھوڑ سکتے' معلوم نہیں کہ اس خاتون نے بات یاد رکھی یا بھول گئی[3]۔ اس لیے مطلقہ کو رہائش اور نفقہ دونوں کا حق حاصل ہے۔ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی اس حدیث کو کتاب اللہ کے عموم کے لیے تخصیص کرنے والا نہیں مانا۔ کتاب اللہ میں ہے "اسکنو هن من حیث سکنتم من وجدکم"[4] (مطلقہ) عورتوں کو (ایام عدت میں) اپنی قدرت کے مطابق وہیں رکھو جہاں خود رہتے ہو) جمہور جن کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر

---

[1] ملاحظہ فرمایئے کشف الاسرار شرح المنار (۲/ ۳۔۷)

[2] مرآۃ الاصول (۱/ ۳۵۳) الاحکام (۲/ ۱۰۳)

[3] صحیح مسلم ۴: ۱۹۸ [4] (الطلاق۔۶)

دلالت ظنی ہے' ان کا مذہب یہ ہے کہ دلیل ظنی مثلاً خبر واحد یا قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے۔

جمہور اپنے مذہب کی تائید میں کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے عام کی تخصیص خبر واحد سے کی جا سکتی ہے کیونکہ انہوں نے بغیر کسی نکیر کے قرآن کے عام کی تخصیص کی ہے اور یہ اجماع ہے۔ ان دلائل میں سے چند ایک یہ ہیں :

۱۔ "واحل لکم ماوراء ذلکم" [۱] (ان کے سوا باقی تمہارے لیے جائز ہیں) میں جو عموم ہے اس میں ابو ہریرہؓ کی اس روایت کی وجہ سے صحابہ کرام نے تخصیص کی ہے۔ روایت یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لاتنکح المراۃ علی عمتھا و لا خالتھا" [۲] کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح کے بعد اس عورت سے نکاح نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح "یوصیکم اللہ فی اولادکم" [۳] (خدا تمہاری اولاد کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے)۔ میں اس حدیث نبوی سے تخصیص ہوئی ہے "لایرث القاتل شیئا" [۴] (قاتل کو وراثت میں کچھ بھی نہیں مل سکتا)۔ دوسری حدیث ہے "لایرث الکافر من المسلم و لا المسلم من الکافر"۔ [۵] (کافر مسلمان کا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا) اسی طرح حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نحن معاشر الانبیاء لا نورث ماترکناہ صدقۃ"۔ [۶] (ہم انبیاء کی جماعت ہیں۔ ہماری وراثت نہیں ہوتی' جو ہمارا ترکہ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے)۔ اسی طرح اس آیت "السارق و السارقۃ فاقطعوا ایدیھما" [۷] میں بھی تخصیص کی گئی ہے' اگر نصاب سرقہ سے کم چوری کی گئی ہو تو اسے آیت کے عموم سے اس ارشاد نبوی کی وجہ سے خارج کر دیا گیا ہے "لاقطع الا فی ربع دینار فصاعدا" [۸] (ہاتھ صرف ایک چوتھائی دینار یا اس سے زائد میں کاٹے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح "فاقتلوا المشرکین" [۹] (مشرکین کو قتل کرو)۔ سے مجوس کو اس حدیث نبوی کی وجہ سے خارج کر دیا گیا۔ جس میں آپؐ نے فرمایا: "سنوبھم سنۃ اھل

---

۱ (النساء۔ ۲۴) ۲ صحیح مسلم (۴/۱۳۶) امام بخاری اور اصحاب السنن نے بھی انہیں جمع کرنے کی ممانعت نقل کی ہے۔ ۳ (النساء۔ ۱۱) ۴ ابو داؤد نے "الدیات" میں روایت کی ہے۔

۵ ابو داؤد اور امام مسلم نے اسے "الفرائض" میں نقل کیا ہے' امام بخاری نے فرائض کے علاوہ بھی دیگر مقامات پر روایت کیا ہے' ترمذی نے صفحہ (۲۱۰۸) پر اسے روایت کیا ہے۔ ۶ اسے امام بخاری نے فرائض و دیگر مقامات میں روایت کیا ہے' امام مسلم' کتاب الجہاد (۱۷۵۸) ۷ المائدہ: ۳۳ ۸ "ایک چوتھائی دینار سے ہاتھ کاٹنے کا ذکر بخاری اور دیگر کتب حدیث میں ہے لیکن الفاظ اس سے مختلف ہیں۔ ۹ (التوبۃ۔ ۵)

الکتاب"[۱] (ان سے اہل کتاب جیسا معاملہ کرو)' اس کے علاوہ بھی متعدد مثالیں ہیں۔ اس تخصیص پر صحابہ کرام نے اعتراض نہیں کیا' جس سے معلوم ہوا کہ اس پر اجماع ہے اور اس کا وقوع جواز کی دلیل ہے۔ جمہور کی طرف سے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ان کی تکذیب اس وجہ سے نہیں کی تھی کہ ان کے نزدیک عموم کی تخصیص میں خبر واحد قابل استدلال نہیں تھی بلکہ حضرت عمرؓ کو فاطمہ بنت قیس کی بات کے درست ہونے میں تردد تھا' اس وجہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "ہم کتاب اللہ اور سنت رسول کو ایک عورت کے کہنے پر کس طرح چھوڑ سکتے ہیں جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے سچ کہا ہے یا جھوٹ" اگر حضرت عمرؓ کے نزدیک خبر واحد مطلقاً قابل رد ہوتی تو انہیں یہ علت بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔[۲]

استاذ ابوزہرہ فرماتے ہیں کہ مالکیہ کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے مطلقاً تخصیص کے قائل نہیں بلکہ کچھ شرائط لگاتے ہیں' وہ فرماتے ہیں :

"اس مقام پر مالکیہ اس اصول سے رہنمائی لیتے ہیں جسے مذہب مالکی بیان کرتا ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ "قرآن مجید کے عام حکم کی تخصیص سنت کی ایک خاص قسم سے کی جاسکتی ہے"............ مالکیہ استقراء کی روشنی میں اس اصول تک پہنچے ہیں کہ امام مالک قرآن میں خبر واحد سے تخصیص اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب اہل مدینہ کا عمل یا قیاس اس کی تائید کرے مثلاً "ہر ڈاڑھ والے جانور کے گوشت کی حرمت"۔ اہل مدینہ کا عمل اس کے مطابق ہے۔[۳]

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فروعی اختلافات :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے' ان میں سے چند مسائل یہ ہیں :

الف۔ اس ذبیحہ کی حلت جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو!

جس ذبیحہ پر بوقت ذبح جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ احناف کے نزدیک حلال نہیں ہے اور اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔ دلیل یہ آیت کریمہ ہے "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ و انہ لفسق"[۴]

۱۔ یہ حدیث "معاملۃ المجوس کمعاملۃ اھل الکتاب فی الجزیۃ" صحیح بخاری جامع ترمذی اور سنن ابی داؤد میں ہے' یہ الفاظ امام شافعی کے نقل کردہ ہیں' دیکھئے نیل الاوطار (۸ / ۵۶)

۲۔ الاحکام' آمدی (۲ / ۱۰۲ مسلم ۱۰۴)

۳۔ اصول الفقہ' محمد ابوزہرۃ (۱۵۳) موطا امام مالکؒ (۲ / ۴۹۴)

۴۔ (الانعام۔ ۱۲۱)

(اور جس چیز پر خدا کا نام نہ لیا جائے اسے مت کھاؤ کہ اس کا کھانا گناہ ہے)۔

فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ ذبیحہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے خواہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ خواہ اس نے بسم اللہ جان بوجھ کر ترک کی ہو یا بھول گیا ہو، وہ احادیث جن میں اس ذبیحہ کے حلال ہونے کا ذکر ہے وہ قرآن مجید کے اس عموم میں تخصیص کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ وہ ظنی ہیں اور عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہے۔ ظنی قطعی کے لیے مخصص (تخصیص کرنے والی) نہیں ہو سکتی۔ البتہ اگر بوقت ذبح کوئی بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو اس کے ذبیحہ کا کھانا احناف کے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ناسی (بھولنے والا) ذاکر (یاد رکھنے والا) کے حکم میں ہے۔ اس لیے ناسی بسم اللہ کا تارک نہیں ہے کیونکہ شارع نے نسیان کی اس حالت میں دین اور ملت کو بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام قرار دیا ہے، شارع نے دفع حرج (تنگی دور کرنے کے لیے) نسیان کے عذر کا لحاظ کیا ہے۔[1]

امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت بھی احناف کی طرح ہے۔ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ آیت حدیث کے لیے ناسخ ہے[2] البتہ ابن رشد اپنی کتاب البیان میں لکھتے ہیں: ”ذبیحہ کے درست ہونے کے لیے بسم اللہ پڑھنا شرط نہیں ہے کیونکہ اس آیت ”ولا تاکلو مما لم یذکر اسم اللہ علیه“ کا مطلب یہ ہے کہ ”اس مردار کو نہ کھاؤ جسے تم نے ذبح کرنے کا قصد نہیں کیا تھا کیونکہ یہ گناہ ہے“۔ ”فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیه“[3] (وہ جانور کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو) کا مفہوم یہ ہے ”اس جانور کو کھاؤ جسے تم نے ذبح کیا ہو“ اللہ تعالیٰ نے بسم اللہ کو ذبح سے بطور کنایہ ذکر کیا ہے جس طرح کہ ایک دوسرے مقام پر رمئی جمار کو ذکر اللہ قرار دیا ہے ”واذ کروا اللہ فی ایام معدودات“[4] (اور (قیام منیٰ) کے دنوں میں (جو) گنتی کے دن ہیں اللہ کو یاد کرو) کیونکہ ان دونوں میں ایک گونہ تعلق پایا جاتا ہے اس لیے یہ آیت بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنے کے وجوب پر دلیل نہیں ہے۔[5]

چونکہ یہ احادیث امام احمدؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں اس لیے انہوں نے ان احادیث کو اختیار نہیں کیا ہے۔ اور ”مغنی“[6] میں ہے: ”شوافع کی مستدل احادیث کو مشہور اصحاب سنن نے ذکر نہیں کیا ہے۔“ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔ اگر کسی نے قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی تو بھی ذبیحہ حلال ہے۔

---

[1] ھدایۃ (۸/ ۱۱۲)
[2] بدایۃ المجتھد ۱: ۴۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲: ۱۰۶
[3] الانعام ۱۱۸
[4] البقرہ ۲۰۳،
[5] حاشیۃ الدسوقی ۲: ۱۰۷،
[6] مغنی ابن قدامۃ ۸: ۵۴۱

دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے عموم میں احادیث نے تخصیص کر دی ہے' ان میں سے بعض احادیث یہ ہیں :

۱۔ امام بخاری' نسائی اور ابن ماجہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے کہا : اے اللہ کے رسول' کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ آیا انہوں نے بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا ہے یا بسم اللہ نہیں پڑھی ہے' تو آپؐ نے فرمایا "سموا علیه انتم و کلوا" "تم اس پر بسم اللہ پڑھ کر کھا لیا کرو"۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دلیل ہے کہ بسم اللہ بوقت ذبح شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اگر تسمیہ شرط ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس میں ایک امر شکوک کو جائز نہ ٹھہراتے جس طرح کہ اگر نفس ذبح میں شک پیدا ہو جائے اور یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ شرعی ذبیحہ ہوا ہے یا نہیں تو یہ ذبیحہ مباح نہیں ہو گا۔[۱]

۲۔ ابو داؤد نے مراسیل میں نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث نقل کی ہے ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم الله علیه او لم یذکر[۲] (مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بھی مروی ہے "المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم"[۳] (مسلمان اللہ کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے بسم اللہ پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو)۔

۳۔ دار قطنی ابو ھریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضور اکرمؐ سے پوچھا کہ ہم میں سے ایک آدمی جانور ذبح کرتا ہے لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے (تو کیا حکم ہے) آپؐ نے فرمایا "اسم الله علی فم کل مسلم"[۴] (ہر مسلمان کی زبان پر اللہ کا نام ہے)۔

حدیث میں نسخ کا دعویٰ رد کیا گیا اور دلیل یہ دی گئی کہ آیت مکی ہے اور صحیح بخاری کی حدیث مدنی ہے۔

شوافع اپنے مذہب کی تائید میں درج ذیل دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔

۱۔ ارشاد ربانی ہے "و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم"[۵]

(اور اہل کتاب کا کھانا بھی تم کو حلال ہے)۔

۱۔ دیکھئے نیل الاوطار (۸ / ۱۴۰) ۲۔ ابن قطان اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے اور کے ساتھ ساتھ اس کا راوی "صلت سدوسی" ہے جو مجہول الحال ہے' اس کے علاوہ اس کی کوئی روایت نہیں ہے اور نور بن یزید کے علاوہ اس سے کسی نے روایت نہیں کیا ہے۔

۳۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے پھر وہ احادیث ذکر کیں جو یہی مفہوم ادا کرتی ہیں' دیکھئے نصب الرایۃ : (۴ / ۱۸۳) ۴۔ نصب الرایہ ۵۔ (المائدۃ : ۵)

اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے باوجودیکہ ان کا بسم اللہ پڑھنا نہ صرف مشکوک ہے بلکہ وہ پڑھتے ہی نہیں ہیں۔

۲۔ اگر تسمیہ شرط ہوتی تو بھولنے کے عذر کی وجہ سے ساقط نہ ہوتی مثلاً نماز کے لیے طہارۃ شرط ہے اور اگر کوئی شخص طہارت بھول جائے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، لیکن یہاں نسیان کی وجہ سے بسم اللہ کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

یہ دلائل اس بنیاد پر ہیں کہ آیت سے مراد "ما ذبح للاصنام" ہے یعنی وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اس کی حرمت مذکور ہے۔ شمس الدین رملیؒ فرماتے ہیں: اس آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو یعنی جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ دلیل یہ آیت ہے "وما اھل لغیر اللہ بہ"[۱] (اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے)۔ سیاق آیت اس مفہوم پر دلیل ہے کیونکہ ساتھ ہی یہ بھی فرمایا گیا "و انہ لفسق" (اس کا کھانا گناہ ہے) غیر اللہ کا نام بلند کرنا فسق اور گناہ ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "او فسقاً اھل لغیر اللہ بہ"[۲] (یا کوئی گناہ کی چیز ہو جس پر خدا کے سوا اور کسی کا نام لیا گیا ہو)۔ اہل ظواہر کے نزدیک بسم اللہ قصداً چھوڑ دی ہو یا بھول کر ذبیحہ بہر صورت حرام ہے۔ ان کا استدلال آیت کے عموم سے ہے۔ ابن حزمؒ فرماتے ہیں "اس ذبیحہ کا کھانا حلال نہیں ہے جس پر عمداً یا نسیاناً بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔" دلیل یہ آیت ہے "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ و انہ لفسق" اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں عموم ہے اور کسی قسم کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اس آیت کی تخصیص میں جو دلائل مخالفین نے پیش کیے ہیں انہیں قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا۔[۳]

(ب) آیا حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص سے بدلہ لیا جا سکتا ہے؟

علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا جس سے اس کے کسی عضو کا قصاص لازم آتا ہو اور پھر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر حرم کے اندر کسی کو قتل کر دیا یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا اور اس پر حد واجب ہو گئی تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

البتہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر حرم سے باہر جرم کیا اور پھر حرم میں پناہ گزین ہو گیا تو آیا حرم کے اندر اس سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

---

۱ (المائدہ۔۳) ۲ دیکھئے نہایۃ المحتاج: (۸/ ۱۱۲)، (الانعام۔ ۱۴۵)

۳ المحلی (۷/ ۴۱۲)

احناف کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے اندر قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے کھانے' پینے' کلام اور ہر معاملہ سے محروم کر کے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جب حرم سے باہر آجائے گا تو قصاص لیا جائے گا۔[1]

احناف کی دلیل اس آیت کا عموم ہے :

"و من دخله كان آمنا"[2]

امام طبری کا رجحان بھی اسی مذہب کی طرف ہے' فرماتے ہیں "ہمارے نزدیک ابن زبیرؓ' مجاہدؒ' حسن بصریؒ اور ان لوگوں کی بات زیادہ درست ہے جن کی رائے یہ ہے کہ "اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غیر حرم سے داخل ہو کر حرم میں پناہ لے لے تو اس میں محفوظ ہو گا لیکن جب وہ حرم سے نکلے گا تو پھر اس پر حد قائم کی جائے گی۔ بشرطیکہ اس نے غیر حرم میں ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو مستوجب حد ہو۔ اور اگر اس نے حرم کے اندر ارتکاب کیا ہو تو اندر ہی حد جاری ہو گی۔[3]

جمہور شوافع اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی پر قتل نفس کی حد ہو پھر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ جمہور حرم کے اندر جرم کرنے والے پر اسے قیاس کرتے ہیں کہ اس کا قتل جائز ہے اور دلیل یہ آیت ہے "ولا تقاتلو هم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم"[4]

ترجمہ (اور مسجد حرام کے قریب جب تک وہ تم سے نہ لڑیں' تم بھی نہ لڑو' مگر جب وہ لڑنے سے نہ چوکیں تو تم بھی بے تکلف انہیں مارو۔)

کیونکہ اس مجرم نے حرم کی حرمت کو پامال کیا ہے[5]

علامہ شہاب الدین زنجانی شافعی فرماتے ہیں کہ : "امام شافعیؒ نے اس نص کے عموم میں قیاس سے تخصیص کی ہے کیونکہ قصاص وحد کے نفاذ کا موجب قائم ہے اور نفاذ سزا کے مانع کا احتمال' احتمال بعید ہے۔ کیونکہ حرم میں پناہ لینے اور لوگوں کے حقوق کے ساقط کر دینے کے دوافعال کے درمیان کوئی منطقی ربط نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے حقوق مخل' خود غرضی اور تنگی پر مبنی ہوتے ہیں۔ جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر قتل حرم میں ہو پناہ کو ساقط کر دیا جاتا ہے اور قطع طریق کے جرم میں بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔

بعض مفسرین جن میں قتادہؒ اور حسن بصریؒ شامل ہیں۔ "من دخله كان آمنا" کا دوسرا معنی لے

۱۔ تفسیر قرطبی (۴/۱۴۰.........)   ۲۔ (آل عمران۔ ۹۷)

۳۔ تفسیر طبری ۷ : ۳۴   ۴۔ (البقرۃ۔ ۱۹۱)   ۵۔ نیل الاوطار (۷/۴۳)

رہے ہیں' وہ کہتے ہیں کہ ''اس کلام میں عربوں کی اس حالت کا ذکر کیا گیا ہے جو زمانہ جاہلیت میں تھی۔'' من دخلہ کان امنا'' ''جو شخص اس مبارک گھر میں داخل ہوا اس نے امن پالیا'' کے بارے میں قتادہؒ فرماتے ہیں ''زمانہ جاہلیت میں اگر کوئی شخص ہر قسم کے جرم کا ارتکاب کر کے حرم میں پناہ لے لیتا تو نہ اسے پکڑا جاتا اور نہ کسی چیز کا مطالبہ ہوتا لیکن اب اسلام میں حدود اللہ کے نفاذ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ جو بھی چوری کرے گا اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ جس نے زنا کیا اس پر حد لگے گی' جس نے کسی کو قتل کیا اسے قتل کیا جائے گا۔ قتادہؒ سے روایت ہے کہ حسن کہا کرتے تھے ''حرم حدود اللہ کے نفاذ سے کسی کو نہیں روکتا اگر کسی نے غیر حرم میں جرم کیا اور پھر حرم میں چلا گیا تو اس پر حد جاری کی جائے گی''۔[1]

ان مفسرین کی رائے میں اس آیت میں عام کی وہ قسم ہے جس سے خاص مراد ہے۔ اس لیے اس آیت کا موضوع زیر بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

---

[1] تفسیر طبری (۷/ ۲۹)

۲۔ ”عام اور خاص میں تعارض“

اس کی صورت یہ ہے کہ جب ایک جگہ عام نص ہو' دوسری جگہ خاص نص ہو اور ہر ایک دوسری کے مخالف مفہوم پر دلالت کرے مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے : ”والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلد وهم ثمانين جلدة ولا تقلبوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون“[1]

(اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں کو بدکاری کے الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لا سکیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو' یہی بدکار ہیں)۔

اس کا تعارض اس آیت سے ہے ”والذين يرمون ازواجهم و لم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين“[2]

(اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا' ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے تو چار بار خدا کی قسم کھائیں کہ بے شک وہ سچا ہے)۔

چونکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہوتی ہے اس لیے عام اور خاص کے درمیان تعارض کا حکم نہیں لگاتے بلکہ خاص جس پر دلالت کرتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں' خاص کے علاوہ باقی عام پر عمل کرتے ہیں یعنی اس عام میں خاص سے تخصیص کرتے ہیں اور خاص کے ذریعہ عام کا فیصلہ کرتے ہیں کیونکہ خاص کی دلالت قطعی ہے اور عام کی دلالت ظنی ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک عام کی دلالت قطعی ہے اس لیے خاص اور عام میں تعارض کا حکم لگاتے ہیں' البتہ تعارض اسی قدر ہو گا جس قدر خاص کی دلالت ہو گی کیونکہ دونوں قطعی ہونے میں برابر ہیں تعارض کی شکل میں چار صورتوں میں سے ایک لازم آئے گی۔

۱۔ خاص اور عام کے مقدم یا موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ خاص عام پر مقدم ہے یا عام خاص پر مقدم ہے تو خاص اور عام جن افراد کو شامل ہیں ان میں تعارض ثابت ہو گا' تو یہاں ترجیح کا اصول اختیار کیا جائے گا' اگر وجہ ترجیح بھی نہ ہو تو پھر تاریخ معلوم ہونے تک توقف کیا جائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک پر عمل نہیں کیا جائے گا[3]

مثلاً ”والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا“[4]

(اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں)

---

[1] (النور۔۵) [2] (النور۔۶) [3] ارشاد الفحول ص ۱۶۳ [4] (البقرہ۔۲۳۴)

"و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن"[1]

(اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل (یعنی بچہ جننے) تک ہے)

ان دونوں آیات کے درمیان حضرت علی ابن ابی طالب کے قول کے مطابق تعارض ہے۔ یہاں اس حاملہ جس کا شوہر فوت ہو چکا ہو، کے حکم میں تعارض ثابت ہو رہا ہے۔[2]

۲۔ اگر تاریخ معلوم ہے اور کتاب اللہ میں خاص اور عام نزول کے اعتبار سے متصل ہیں یا حدیث میں دونوں متصل بیان ہوئے ہیں تو یہ خاص عام کے لیے مختص ہوگا۔ مثلاً "و حرم الربا" (اور سود کو حرام کیا ہے) "احل الله البیع"[3] (اس نے تجارت کو حلال کیا ہے)۔ سے متصل ذکر کیا گیا ہے۔

اسی طرح اس آیت میں مریض کا حکم "و من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر"[4] (اور جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں (رکھ کر) اس کا شمار پورا کر لے) اس آیت سے متصل ذکر ہوا ہے۔

"فمن شهد منکم الشهر فلیصمه"[5]

(اور جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو چاہیے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے)

۳۔ تاریخ معلوم ہو اور خاص موخر ہو، تو اس مقام پر خاص عام کے لیے ناسخ ہوگا البتہ اتنی مقدار منسوخ ہوگی جس پر خاص دلالت کرتا ہے کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے خاص اور عام برابر ہیں مثلاً حد قذف کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلد وهم ثمانین جلدة"[6] "اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں، اور اس پر چار گواہ نہ لا سکیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو"۔

دوسری آیت لعان کے بارے میں ہے: "واللذین یرمون ازواجهم و لم یکن لهم شهداء الاانفسهم فشهادة احد هم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین" (اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے چار بار خدا کی قسم کھائیں کہ بے شک وہ سچا ہے)۔ پہلی نص عام ہے بیویوں اور غیر بیویوں سب کو شامل ہے۔ لیکن دوسری نص صرف بیویوں کے لیے خاص ہے اور اس مقام پر یہ معلوم ہے کہ خاص نزول کے اعتبار سے موخر ہے۔[7]

---

[1] (الطلاق۔۴) [2] (التلویح ص ۴۱) [3] (البقرہ۔۲۷۵) [4] (البقرہ۔۱۸۵)
[5] (البقرہ ۱۸۵) [6] (النور۔۵۔۶) [7] المراۃ ج ۱ ص ۳۵۴۔۳۵۵

صحیح بخاری میں ابن عباسؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ : ھلال بن امیہ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی بیوی پر تہمت لگائی کہ وہ شریک بن سحماء کے ساتھ پائی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا"البینة او حد فی ظھرك"(گواہ پیش کرو ورنہ آپ کی پیٹھ پر کوڑے لگیں گے) تو ھلال رضی اللہ عنہ نے کہا اے اللہ کے رسول ' اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی سے کسی کو زنا کرتا پائے تو کیا وہ گواہ تلاش کرنے چل پڑے ؟ لیکن نبی کریم ﷺ یہی فرماتے رہے کہ گواہ پیش کرو ورنہ کوڑے لگیں گے۔ ھلال بن امیہؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے میں اپنی بات میں سچا ہوں اور اللہ تعالی ضرور ایسا کوئی حکم نازل فرمائے گا جس کی وجہ سے مجھ سے حد رفع ہو جائے گی۔ اس دوران جبریل امین تشریف لائے اور یہ آیت اتری"واللذین یرمون ازواجھم سے ان کان من الصادقین"۔[1] یہاں خاص ناسخ ہے۔ دوسری آیت ہے"واللذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا"[2]

"اور جو تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں"۔

اس کے ساتھ دوسری آیت ہے"و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن"[3](اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے)۔

پہلی آیت بیوی کے بارے میں عام ہے جبکہ دوسری آیت میں صرف حاملہ کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ عبداللہ ابن مسعودؓ کے نزدیک دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی ہے اس لیے دوسری آیت ناسخ ہے اور اس نے اس حاملہ عورت کے حکم کو منسوخ کر دیا جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو۔ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے اور یہ آیت"و اولات الاحمال...... واللذین یتوفون منکم......" کے بعد نازل ہوئی ہے۔[4]

۴۔ عام خاص سے موخر ہو اور تاریخ معلوم ہو۔ عام کا موخر ہونا متصل ہو یا منفصل ' یہ عام خاص کے لیے ناسخ ہے اور عام پر عمل کیا جائے گا مثلاً مدینہ والوں کا واقعہ اور اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی"استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه"[5](پیشاب سے بچو کیونکہ قبر کا زیادہ عذاب اس سے نہ بچنے کی وجہ سے ہے) صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے روایت ہے ' الفاظ بخاری کے ہیں 'عکل اور مدینہ کے کچھ لوگ مدینہ میں نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور اسلام کے بارے میں بات چیت کی اور

۱۔ صحیح بخاری ج ۶ ص ۴ ۲۔ (البقرۃ ۲۳۴) ۳۔ (الطلاق۔ ۴)

۴۔ التوضیح ۱: ۳۹ ۵۔ سعید بن منصور نے روایت کیا ہے دار قطنی کے الفاظ ہیں (تنزھوا من البول......) دیکھئے نیل الاوطار ۱: ۳۹

کہا کہ اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! ہم لوگ مال مویشی پالنے والے تھے اور کھیتی باڑی کرنے والے نہیں تھے' مدینہ کی آب و ہوا انہیں موافق نہ آئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ اونٹوں کے چرواہے کے پاس چلے جائیں اور انہیں حکم دیا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پییں تو وہ چل پڑے۔ جب مقام حدہ کے کونے پر پہنچے تو مرتد ہو گئے' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹ بھی ساتھ لے گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک جب اس واقعہ کی خبر پہنچی تو آپؐ نے ان کی تلاش میں کچھ لوگوں کو روانہ کیا۔ آپؐ کے حکم سے ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیریں اور ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیئے' حرہ کے کنارے اسی حال میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ اس حالت میں وہ مر گئے۔" قتادۃ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ آنحضرت ﷺ صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرمایا کرتے تھے۔[1] اونٹوں کے پیشاب کے بارے میں حدیث العرنیین خاص ہے اور وہ اس حدیث سے مقدم ہے جس کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے پیشاب سے بچنا ضروری ہے کیونکہ اس حدیث میں جس مثلہ کا ذکر ہے وہ بالاتفاق منسوخ ہے کیونکہ یہ ابتداء اسلام میں تھا۔[2]

تخصیص اور نسخ میں فرق

یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ خاص کو تخصیص کنندہ قرار دینے اور ناسخ نہ قرار دینے کا فائدہ علمائے اصول فقہ کے نزدیک یہ ہے کہ نسخ کے بعد عام اپنے بقیہ مدلولات میں قطعی رہتا ہے لیکن اگر عام کو مخصوص البعض مانا جائے تو بقیہ مدلولات پر اس کی دلالت ظنی رہ جاتی ہے۔[3]

علامہ آمدی تخصیص اور نسخ میں فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "تخصیص اور نسخ دونوں میں ایک لحاظ سے قدر مشترک ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں حکم اپنے بعض مدلولات تک محدود ہو جاتا ہے البتہ ان دونوں میں دس پہلوؤں سے فرق ہے۔

۱۔ تخصیص بتاتی ہے کہ وہ افراد جو عموم سے خارج ہو گئے ہیں وہاں اس لفظ سے متکلم کی مراد یہ نہیں تھی کہ یہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے۔ لیکن نسخ یہ بتاتا ہے کہ جو افراد خارج ہو گئے ان کا مکلّف بنانا مقصود نہیں تھا اگرچہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ اگر کسی حکم کا مامور ایک ہو تو اس کے اندر تخصیص کا عمل ممکن نہیں' کیونکہ وہ ہے ہی ایک جبکہ نسخ ایک فرد پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری (۵/ ۷۰۔۷۱) باب قصۃ عکل وعرنیہ [2] منار الانوار شرح المنار لابن ملک (۷۴۔۷۵)
مطبعۃ عثمانیہ [3] الرآة ا: ۳۵۵

۳۔ نسخ صرف شارع کے خطاب ہی سے ہو سکتا ہے جبکہ تخصیص قیاس اور دیگر عقلی و نقلی دلائل سے بھی جائز ہے۔

۴۔ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے لازماً موخر ہو جبکہ مخصص کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی موخر' اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔

۵۔ تخصیص سے عام مطلقاً ناقابل حجت نہیں ہو جاتا بلکہ وہ تخصیص کی صورت کے علاوہ مستقبل میں بھی قابل عمل رہتا ہے۔ جبکہ نسخ کی صورت میں بعض اوقات منسوخ دلیل مکمل طور پر ناقابل عمل بن جاتی ہے۔ مثلاً جب منسوخ شدہ مفہوم فرد ہو۔

۶۔ تخصیص قیاس سے بھی جائز ہے جبکہ نسخ قیاس سے جائز نہیں ہے۔

۷۔ ایک حکم کے ثبوت کے بعد اسے اٹھالینا نسخ ہے جبکہ تخصیص اس کے برعکس ہے۔

۸۔ ایک شریعت کا نسخ دوسری شریعت سے جائز ہے لیکن ایک شریعت کی تخصیص دوسری سے جائز نہیں ہے۔

۹۔ عام میں اس طرح نسخ ممکن ہے کہ عام میں مکمل طور پر نسخ ہو جائے اور حکم تمام افراد عام سے اٹھ جائے۔ جبکہ تخصیص میں اس طرح نہیں ہو تا کہ تمام افراد کی تخصیص ہو جائے۔

۱۰۔ بعض معتزلہ نے ذکر کیا ہے کہ تخصیص نسخ سے زیادہ عام ہے' ہر نسخ تخصیص ہے لیکن ہر تخصیص نسخ نہیں ہے۔ کیونکہ نسخ حکم کو کسی زمانہ کے ساتھ خاص کیے بغیر نہیں ہو سکتا۔ جبکہ تخصیص میں عموم ہے ۔ تخصیص میں حکم کو بعض افراد' بعض حالات اور کسی زمانہ کے ساتھ خاص کیا جا سکتا ہے' لیکن یہ بات محل نظر ہے۔[۱]

اس مسئلہ میں اختلاف کے نتائج :

"عام کے خاص کے ساتھ تعارض" میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوا ہے۔ ان میں سے ہم درج ذیل مسائل کا ذکر کرتے ہیں :-

۱۔ درخت پر تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے بدلہ اندازے سے فروخت کرنے کا مسئلہ :

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک درخت پر لگی ہوئی تازہ کھجور کو خشک کھجوروں کے بدلہ اندازہ سے فروخت

۱۔ الاحکام (۳/ ۱۶۱۔۱۶۳)

کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ یہ کھجوریں پانچ دسق سے کم ہوں یا زیادہ۔ احناف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح مثلاً بمثل یدا بید"۔ [1] (کھجور کے بدلہ کھجور، گندم کے بدلہ گندم، جو کے بدلہ جو، نمک کے بدلہ نمک برابر برابر ہو اور دست بہ دست ہو)۔ چونکہ مذکورہ بیع کی صورت میں مماثلت اور برابری کا علم نہیں ہو سکتا اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل اس حدیث کا عموم ہے۔ "انه نهی عن المحاقلة والمزابنة"۔ [2] آپؐ نے محاقلہ اور مزابنة سے منع کیا ہے۔ مزابنة کی تفسیر ایک دوسری حدیث میں ہے جسے شیخین نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے۔ "مزابنة" سے مراد یہ ہے کہ کسی آدمی کا اپنے باغ سے (اگر کھجوریں ہیں تو) تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے بدلہ وزن کر کے فروخت کرنا اور اگر انگور ہیں تو تازہ انگور خشک انگوروں کے بدلہ وزن کر کے فروخت کرنا اور اگر وہ کھڑی فصل ہے تو اسے خشک غلہ کے بدلہ وزن کر کے دیا جائے"۔ [3]

امام ابو حنیفہؒ نے زید بن ثابتؓ کی اس خاص حدیث کو نہیں لیا جسے امام احمدؒ اور بخاریؒ نے روایت کیا۔ "ان النبیؐ رخص فی بیع العرایا ان تباع بخرصها کیلاً" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرایا فروخت کرنے کی رخصت دی کہ اسے وزن کے بدلہ اندازے سے فروخت کیا جائے۔ علامہ سرخسیؒ مبسوط میں فرماتے ہیں: "ہمارے پاس دلیل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "التمر بالتمر کیل بکیل" (کھجور کے بدلہ کھجور برابر برابر وزن سے فروخت کی جائے) کھجور کے درخت پر بھی "تمر" ہی ہے اس لیے تمر کو صرف برابر وزن سے ہی فروخت کیا جا سکتا ہے، یہ حدیث عام ہے، بالاتفاق مقبول ہے، اس لیے اسے اس خاص حدیث پر ترجیح دی جائے گی جس کے مقبول ہونے اور اس پر عمل کرنے میں اختلاف ہے۔ [4]

اکثر احناف "عرایا" کے مسئلہ کو باب البیوع میں بیان کرتے ہیں اور عریہ کی تفسیر "عطیہ" سے کرتے ہیں۔ شرح العنایۃ علی الھدایۃ میں ہے: اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اکرمؐ نے عرایا میں رخصت دی ہے کیونکہ اس سلسلہ میں بے شمار احادیث ہیں جن کی تردید ممکن نہیں ہے لیکن اس کا اصل معنی وہ نہیں ہے جو تم نے ذکر کیا ہے بلکہ باعتبار لغت اس کا معنی "عطیہ" ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کو

---

[1] صحیح مسلم بکتاب المساقاۃ (۱۵۸۸)

[2] صحیح بخاری بکتاب البیوع حضرت انسؓ اور ابو سعید خدریؓ اس کے راوی ہیں۔

[3] امام بخاری نے کتاب البیوع میں نقل کیا ہے اور مسلمؒ میں ص (۱۵۴۲) پر ہے۔

[4] سرخسی (۱۲/ ۱۹۲)

اپنے باغ کا پھل ہبہ کرتا ہے۔ چونکہ اس باغ میں اس کا گھر ہے اس لیے روزانہ اس شخص کا باغ میں داخل ہونا ہبہ کرنے والے پر گراں گزرتا ہے اور وہ ہبہ میں رجوع اور اپنے وعدہ کی خلاف ورزی کرنا بھی نہیں چاہتا تو وہ اس پھل کی جگہ اندازے سے خشک کھجوریں دے دیتا ہے تاکہ اس ضرر کو اپنے سے رفع کر سکے اور وعدہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔ ہم عرایا سے یہی مراد لیتے ہیں۔ کیونکہ جو چیز ہبہ کی جاتی ہے جب تک ہبہ کرنے والے کی ملک میں رہے گی وہ اس شخص کی ملکیت نہیں بن سکتی ہے جسے ہبہ کیا گیا ہے۔ باغ کے مالک کی طرف سے خشک کھجور کا دینا عوض نہیں بلکہ ابتداءً ہبہ ہے۔ اسے مجازاً بیع کہا جاتا ہے۔ کیونکہ صورتاً یہ عوض ہے جو باغ کا مالک وعدے کی خلاف ورزی سے بچنے کے لیے دیتا ہے' اس بات پر اتفاق ہے۔ راوی نے یہ گمان کیا کہ رخصت اسی حد تک ہے' تو اس نے اسی طرح نقل کر دیا جس طرح کہ اس کا خیال تھا"۔[۱]

علامہ سرخسی نے مبسوط میں بھی یہی بات نقل کی ہے۔[۲]

جمہور فقہاء کے نزدیک "التمر بالتمر......" اور "مزابنة" کی ممانعت والی حدیث کے عموم میں "عرایا" والی حدیث نے تخصیص کر دی ہے۔ البتہ جس عرایا کی رخصت حدیث میں ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا سے مراد درخت پر موجود تازہ کھجور کو زمین پر اتاری گئی خشک کھجور کے بدلہ میں فروخت کرنا ہے بشرطیکہ اس کی مقدار پانچ وسق (ایک وسق ساٹھ (۶۰) صاع کا ہوتا ہے) سے کم ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل شیخین کی روایت کردہ یہ حدیث ہے "انه صلی الله علیه وسلم ارخص فی بیع العرایا بخرصها فیما دون خمسة اوسق"[۳] (نبی اکرم ﷺ نے عرایا کی فروخت کی اجازت دی ہے جبکہ وہ پانچ وسق سے کم ہو) امام احمد کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کھجور کے درخت پر تازہ کھجور کو اندازے سے فروخت کر کے اس کے بدلہ میں وزن کر کے خشک کھجور لے لی جائے جبکہ اس کی مقدار پانچ وسق سے کم ہو۔ یہ رخصت اس شخص کے لیے ہے جسے تازہ کھجور کی ضرورت ہو لیکن اسکے پاس نقد رقم نہ ہو۔

امام احمد نے اس رخصت کو حاجت اور ضرورت سے مشروط کیا ہے' ان کی دلیل شیخین کی وہ روایت ہے جسے محمد بن لبید بیان کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ میں نے زیدؓ سے پوچھا کہ "تمہارا یہ عرایا کیا ہے؟ تو زیدؓ نے ضرورت مند انصار کا نام لیا جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی تھی کہ جب تازہ کھجور کا موسم آتا ہے تو ان کے پاس اتنی رقم نہیں ہوتی کہ وہ نقد رقم سے تازہ کھجور خرید سکیں جبکہ ان

---

[۱] حاشیہ فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ [۲] دیکھیے المبسوط (۱۲/ ۱۹۳) [۳] ملاحظہ فرمایئے نوویؒ کی المنہاج اور اس کی شرح مغنی المحتاج (۲/ ۹۳/ ۹۴) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے بیوع اور مسلم نے (۱۵۴۱) میں بیوع میں ذکر کیا ہے۔

کے پاس خشک کھجور زائد ہوتی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں اجازت دی کہ وہ ان خشک کھجوروں کے بدلہ اندازے سے عرایا خرید سکتے ہیں تاکہ تازہ کھجور کھا سکیں۔[1]

۲۔ زمین کی پیداوار کا نصاب زکوۃ:

جمہور شوافع، مالکیہ اور حنابلہ اور احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا نصاب زکوۃ پانچ وسق ہے......... ایک وسق ساٹھ (۶۰) صاع کا ہوتا ہے۔ جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے "ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة"[2] پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے"۔

مذکورہ حدیث کو اس حدیث کے لیے مخصص قرار دیا ہے "فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر و فيما سقي بالنضح نصف العشر"[3]

(ہر وہ زمین جسے بارش اور چشمے یا ندی نالے سیراب کریں اس میں دسواں حصہ ہے اور جسے ڈول (مصنوعی آلات وغیرہ) سے سیراب کیا جاتا ہے اس میں بیسواں حصہ ہے)۔

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ پیداوار بھی مال ہے، دیگر اموال کی طرح اس کی بھی قلیل تعداد میں زکواۃ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار قلیل ہو یا کثیر بہر صورت زکواۃ واجب ہے۔ امام صاحب کا استدلال سابقہ حدیث کے عموم سے ہے۔ جمہور کے نزدیک جو حدیث مخصص ہے اس کی توجیہ امام صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ اس سے مراد زکواۃ تجارت ہے۔ کیونکہ ان کی خرید و فروخت وسق سے ہوتی تھی جس طرح کہ حدیث میں بھی ہے تو پانچ وسق کی قیمت دو سو (۲۰۰/-) درہم بنتی ہے۔[4]

۳۔ مسلمان کا کسی کافر ذمی کو قتل کر دینا:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کافر کے بدلہ مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا البتہ ذمی کافر کے بدلہ مسلمان

---

[1] ملاحظہ فرمایئے ابن قدامہ کی کتاب "المقنع" مع حاشیہ شیخ سلیمان، شیخ سلیمان محمد بن عبد الوہاب کے پوتے ہیں۔ (۲/۷۰۔۷۱)

[2] امام بخاری، مسلم اور دیگر محدثین نے اسے ابو سعید خدری سے روایت کیا ہے، دیکھئے مغنی، ابن قدامۃ (۲/۶۹۵۔۶۹۶)

[3] امام بخاری اور دیگر محدثین نے اسے کتاب الزکوۃ میں ذکر کیا ہے، امام مسلم نے اسی مفہوم میں روایت نقل کی ہے ص (۹۸۱) اور اصحاب السنن نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ دیکھئے نیل الاوطار ۴: ۱۴۰

[4] المبسوط (۳/۳)

کو قتل کرنے میں اختلاف ہے۔

جمہور شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ذمی کافر کے بدلہ مسلمان قتل نہیں کیا جاسکتا۔ جمہور جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں :-

۱۔ ابو جحیفہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں : میں نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا کہ آیا آپ کے پاس قرآن کے علاوہ وحی کا کچھ حصہ ہے۔ انہوں نے فرمایا : اس ذات کی قسم جس نے دانہ پیدا کیا...... قرآن کا وہ فہم جو اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو عطا کرتا ہے اور جو کچھ اس صحیفہ میں ہے اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ میں نے پوچھا اس صحیفہ میں کیا ہے' تو حضرت علیؓ نے فرمایا : دیت اور قیدیوں کی رہائی کے احکامات اور یہ کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا۔[1]

۲۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "المومنون تتکافاؤ دماء ھم" (اہل ایمان کا خون برابر ہے) "و ھم ید علی من سوا ھم و یسعی بذمتھم ادنا ھم الا لا یقتل مومن بکا فرو لا ذو عھد فی عھدہ"[2] (اور وہ اغیار کے مقابلہ میں ایک ہیں' ان میں کمتر بھی اس ذمہ کو پورا کرنے کی کوشش کرے گا' سنو! مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی معاہد کو جب تک اس سے عہد ہے)۔

جمہور فقہاء[3] ان احادیث کو اس قرآنی آیت کے لیے مخصص قرار دیتے ہیں جو قصاص کے بارے میں ہے اور اس میں عموم ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "یا ایھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی"[4] (اے مومنو! تمہیں مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جاتا ہے)۔

"و من قتل مظلوما فقد جعلنا لو لیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا"[5] (اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے۔ ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے (کہ ظالم قاتل سے بدلہ لے) اسے چاہیے کہ قتل کے قصاص میں زیادتی نہ کرے)

"و کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس"[6]

---

[1] امام بخاری نے اسے کتاب العلم باب کتابۃ العلم کے تحت ذکر کیا ہے۔ امام احمد اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے' ترمذی نے ص ۴۱۲ پر نقل کیا ہے۔

[2] مسند احمد' نسائی' باب القسامۃ' ابو داؤد' الدیات والجہاد' ابن ماجہ ۲۶۶۰ [3] الام' شافعی (۶ / ۳۸) مغنی' ابن قدامہ (۷ / ۶۵۳) [4] (البقرہ : ۱۸۷) [5] (الاسراء : ۳۳) [6] (المائدہ : ۴۵)

(اور ہم نے ان لوگوں کے لیے تورات میں یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان)۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال گزشتہ آیات کے عموم سے ہے اور انہوں نے مذکورہ احادیث سے آیات کے عموم میں تخصیص نہیں کی ہے بلکہ ان احادیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ مذکورہ حدیث میں کافر سے مراد صرف کافر حربی ہے۔ اس توجیہ کی دلیل یہ حدیث ہے "لا یقتل مومن بکافر ولا ذوعھد فی عھدہ" "کسی مومن کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی معاہد کو جب تک اس سے عہد ہے"۔

استدلال اس طرح ہے کہ "ولا ذو عھد فی عھدہ" کا عطف "مومن" پر ہے جس طرح معطوف علیہ میں ہے، عبارت اس طرح ہو گی "ولا ذو عھد فی عھدہ بکافر" معطوف میں کافر سے مراد کافر حربی ہے کیونکہ اسے "معاہد" کے مقابل ذکر کیا ہے۔ چونکہ بالاجماع معاہد کو ذمیوں میں سے اپنے ہی جیسے معاہد کو قتل کرنے پر قتل کیا جائے گا، اس لیے لازم آتا ہے کہ معطوف کی طرح معطوف علیہ میں بھی کافر کو کافر حربی سے مقید کیا جائے کیونکہ جب متعدد چیزوں کے بعد ضمیر مذکور ہو تو وہ سب کی طرف لوٹتی ہے۔ عبارت اس طرح ہو گی۔ لا یقتل مومن بکافر حربي (اور نہ ہی کسی معاہد کو حربی کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا)۔ اس حدیث کا مفہوم مخالف دلیل ہے کہ مسلمان ذمی کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔[1]

جمہور کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے جو کہ احناف کے نزدیک معتبر نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ یہ حدیث "ولا ذوعھد فی عھدہ" میں کلام تام ہے اس میں کسی چیز کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں معاہد کو قتل کرنے کی ممانعت ہے۔[2]

احناف ابن البیلمانی کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل مسلماً بمعاھد و قال: أنا اکرم من و فی ذمتہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو معاہد کے بدلہ میں قتل کیا اور فرمایا: "جو لوگ اپنی ذمہ داری پورا کرتے ہیں، میں ان میں سب سے زیادہ اس ذمہ داری کا احترام کرنے والا ہوں" دار قطنی فرماتے ہیں: اگر یہ حدیث منقطع نہ بھی ہو تب بھی اس میں ابن البیلمانی ضعیف راوی ہے اور یہ روایت حجت نہیں بن سکتی، تو مرسل ہونے کی صورت میں یہ کیسے قابل حجت ہو سکتی ہے؟[3] (یعنی یہ روایت مرسل ہے)۔

---

[1] ملاحظہ فرمایئے الھدایہ وفتح القدیر (۸/ ۲۵۶......) [2] نیل الاوطار ۷: ۱۰

[3] نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۳۳۵)

احناف حضرت علیؓ اور عمرؓ کے آثار و اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں، لیکن ان سب اقوال کی صحت محل نظر ہے۔

قاضی ابو یوسفؒ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں ایک مسلمان نے کسی ذمی کو قتل کر دیا تھا اور قاضی ابو یوسف نے قصاص کا فیصلہ سنا دیا۔ ابو المضرج نامی ایک شاعر کا انہیں خط پیش کیا گیا جس میں درج ذیل اشعار تھے:

یا قاتل المسلم بالکافر	جرت و ما العادل کالجائر
یا من ببغداد واطرافها	من فقهاء الناس او شاعر
جار علی الدین ابو یوسف	بقتله المسلم بالکافر
فاسترجعوا وابکوا علی دینکم	واصطبروا فالاجر للصابر

"کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کرنے والے، تو نے ظلم کیا ہے اور ظالم و منصف کبھی برابر نہیں ہوتے، بغداد اور اس کے مضافات میں رہنے والے فقیھو اور شاعرو! ابو یوسف کافر کے بدلہ مسلمان کو قتل کر کے ظلم کر رہا ہے۔ پس افسوس کرو اور اپنے دین پر آنسو بہاؤ۔ اور ڈٹ جاؤ، اجر تو صبر کرنے والوں کے لیے ہے۔"

قاضی ابو یوسفؒ نے یہ خط لیا اور ہارون الرشید کے پاس تشریف لے گئے انہیں صورتحال سے آگاہ کیا اور خط پڑھا تو ہارون الرشید نے کہا کہ: اس معاملہ کو کسی حیلہ یا تدبیر سے رفع دفع کرو تاکہ کوئی فتنہ نہ پیدا ہو۔ ابو یوسفؒ وہاں سے نکلے اور مقتول کے ورثاء سے اس کے ذمی ہونے اور جزیہ ادا کرنے پر گواہ طلب کیے۔ تو مقتول کے اولیاء گواہ پیش نہ کر سکے اس طرح امام ابو یوسفؒ نے قصاص ساقط کر کے دیت کا حکم دے دیا۔[1]

اس قاعدہ کی تطبیق احناف نے کہاں تک کی:

یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ احناف بعض فروعی مسائل میں اس قاعدہ کی مخالفت کرتے ہیں حالانکہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عام میں ابتداً خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں ہے اور ان مقامات پر وہ ایسے اعذار پیش کرتے ہیں جو ان کے مقصد کے لیے دلیل نہیں بن سکتے۔ کبھی دعویٰ کرتے ہیں کہ عام میں متصل سے تخصیص جائز ہے اور کبھی کہتے ہیں خبر واحد حد شہرت تک پہنچ گئی ہے اس لیے اس سے ابتداءً بھی تخصیص جائز ہے۔ اس کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱۔ اس بحث میں حاشیہ اعانۃ الطالبین اور احمد امین کی کتاب ضحیٰ الاسلام ملاحظہ فرمائیں

ا۔ دارالحرب میں زنا کے مرتکب پر حد جاری کرنے کا مسئلہ :

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک جس شخص نے کسی ایسے زنا کا ارتکاب کیا جس سے حد لازم آتی ہے تو اس پر حد جاری کی جائے گی' خواہ اس نے زنا کا ارتکاب دارالحرب میں کیا ہو یا دارالاسلام میں۔ ان کا استدلال ان آیات کے عموم سے ہے جو اس مسئلہ سے متعلق ہیں مثلاً الزانية والزانيفا جلدوا كل واحد منهما مائة جلدة [1] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والا مرد (جب ان کی بدکاری ثابت ہو جائے تو) دونوں میں سے ہر ایک کو سو دُرے مارو)۔ ان حضرات کے نزدیک ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو اس عموم میں تخصیص پیدا کر سکے۔ احناف کے نزدیک دارالحرب میں زنا کے مرتکب پر حد نہیں قائم کی جائے گی۔ دلیل یہ حدیث ہے "لا تقام الحدود في دار الحرب" [2] "دارالحرب میں حدود قائم نہیں کی جائیں گی"۔ احناف کا دعویٰ ہے کہ اس حدیث نے آیت میں تخصیص کر دی ہے حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ یہ حدیث ایک لحاظ سے قابل حجت ہی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اس میں مخصوص متصل سے تخصیص بھی نہیں ہوتی ہے۔

اس موضوع سے متعلق ہدایہ اور اس کے حواشی میں جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہ سنیے :

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "جس نے دارالحرب یا باغیوں کے علاقہ میں زنا کیا اور پھر ہمارے پاس آگیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک حد جاری کی جائے گی کیونکہ وہ جہاں بھی ہو اس نے اسلام قبول کر کے اس کے احکامات کی پابندی کا عہد کیا ہوا ہے۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "لا تقام الحدود في دارالحرب" "حدود دارالحرب میں قائم نہیں کی جائیں گی" حدود کا مقصود بھی تنبیہ اور ڈانٹ ہے اور دارالحرب میں امام کے اختیارات بھی نہیں ہوتے' اس لیے دارالحرب میں حد کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دارالحرب سے نکلنے کے بعد تو اس لیے حد جاری نہیں ہو گی کہ اب وہ باعث ہی نہیں

---

[1] (النور۔ ۲)

[2] اس حدیث کے بارے میں نصب الرایۃ میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے ائمہ محدثین میں سے کسی نے اس کی تائید نہیں کی ہے۔ انکے بعد فرماتے ہیں بیہقی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ ابو یوسف نے اپنے بعض شیوخ سے انہوں نے مکحول سے اور انہوں نے زید بن ثابت سے بیان کیا ہے کہ "دارالحرب میں حدود کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا ہے اندیشہ ہے کہ وہاں رہنے والے کہیں دشمن سے نہ مل جائیں" فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب ثور بن زید اور حکیم بن عمیر کے واسطہ سے نقل کرتے ہیں کہ عمرؓ نے عمیر بن سعد انصاری اور دیگر عمال کو لکھا کہ دارالحرب کے کسی مسلمان پر اس وقت تک حد جاری نہ کی جائے جب تک وہ کسی ایسے علاقے میں نہیں آجاتا جن کے ساتھ ہماری صلح ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کون ہے! مکحول نے تو زید بن ثابت کو نہیں دیکھا۔ نصب الرایہ (۳ / ۳۴۳)

رہا۔ صاحب ھدایہ کی اس عبارت کے ساتھ ہی صاحب عنایہ فرماتے ہیں "ہمارے پاس دلیل یہ حدیث ہے "لاتقام الحدود فی دار الحرب" "دارالحرب میں حدود قائم نہیں کی جاتی"۔ آپؐ کے ارشاد گرامی سے استدلال اس طرح ہے کہ آپؐ کی مراد حساً عدم اقامت کی حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ ہر آدمی جانتا ہے کہ دارالحرب میں حد قائم کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہاں مسلمان حکمران کا اختیار نہیں چلتا ہے تو حدیث میں عدم اقامت سے مراد یہ ہے کہ حد واجب نہیں ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث کا تعارض اس آیت "فاجلدوا" سے ہے۔ تو یہ اعتراض اس لیے درست نہیں ہے کہ مقام شبہ نے یہاں تخصیص پیدا کر دی ہے اس کے بعد اب خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے کیونکہ یہ دلیل قطعی نہیں رہی ہے۔ شارح نے یہ تطبیق کی ہے لیکن یہ بات محل نظر ہے کیونکہ اگر اصولی قواعد کو مد نظر رکھا جائے تو آسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ خبر واحد اور قیاس سے تخصیص اسی وقت درست ہے جب کسی متصل لفظ سے تخصیص ہو چکی ہو۔ آیت میں اس طرح کا کوئی لفظ نہیں ہے۔ یہ جواب بھی ممکن ہے کہ یہاں لفظ متصل سے تخصیص ہوئی ہے یعنی "کل واحد منھما" سے "منھما" میں ضمیر زانی مرد اور عورت کی طرف راجع ہے۔ زانی سے مراد وہ شخص ہے جو کسی ایسی عورت کی شرمگاہ میں وطی کرتا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے۔ یہاں جو موضع شبہ ہے اس کی بحث گزر چکی ہے۔ تو اس حکم سے وہ شخص خارج ہو گیا جو "رجل" نہیں ہے۔ جب لفظ متصل سے تخصیص ہو گئی تو اب خبر واحد اور قیاس سے بھی تخصیص جائز ہے۔

صاحب عنایہ کی اس عبارت "فخرج منه من لم من یکن رجلاً" پر حاشیہ میں سعدی چلپی لکھتے ہیں :

"میں کہتا ہوں کہ یہاں بحث ہو سکتی ہے کیونکہ زانی کا لفظ اسے شامل نہیں ہے' اور جو چیز پہلے داخل ہی نہ ہو اس کے اخراج کا کیا سوال! تو پھر تخصیص کس چیز کی ہوئی"۔[1]

ب) چوری کی وہ مقدار جس پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے

اہل ظواہر' خوارج اور حسن بصری کے نزدیک چوری تھوڑی چیز کی ہو یا زیادہ چیز کی بہر صورت چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ ان کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت کے عموم سے ہے۔ "والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من الله"۔[2]

(اور جو چوری کرے خواہ مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو' یہ ان کے فعلوں کی سزا ہے اور خدا کی طرف سے عبرت ہے)۔

---

[1] دیکھئے ہدایہ' عنایہ اور حاشیہ (۴/ ۱۵۲۔ ۱۵۳) [2] (المائدہ: ۳۸)

اس رائے کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لعن اللہ السارق یسرق البیضة فتقطع یدہ و یسرق الحبل فتقطع یدہ"[1] (اللہ تعالیٰ لعنت کرے اس چور پر جو انڈا چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے)۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک متعین مقدار سے کم چیز نہ چرائی ہو۔ اس سلسلہ میں جو آثار نقل ہوئے ہیں جمہور ان سے آیت کے عموم میں تخصیص کرتے ہیں البتہ کم از کم مقدار کے تعین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک چوتھائی دینار سے کم مالیت کی چیز کی چوری سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے' فرماتی ہیں کہ: رسول اکرمؐ نے فرمایا: "لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعدا"[2] (چور کا ہاتھ صرف ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ (مالیت) کی چیز میں کاٹا جائے گا) ایک بڑا گروہ اسی کا قائل ہے' جن میں حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ بھی شامل ہیں۔

مالکیہ کا مذہب بھی قریب قریب یہی ہے' ان کے نزدیک "تین سے زائد دراہم کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا"۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تین درہم ایک چوتھائی دینار کے برابر ہوتے تھے البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر سکے (سونا اور چاندی) میں فرق ہو تو فیصلہ دینار کی بنیاد پر نہیں ہو گا بلکہ دراہم کو بنیاد بنایا جائے گا۔ احناف کے نزدیک نصاب سرقہ دس دراہم ہیں۔ اس سے کم مالیت کے سرقہ میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ استدلال ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی' اسی طرح کی ایک روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی ہے۔[3]

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے تخصیص کے قائلین فقہاء کا مذہب تو اس کے موافق ہے لیکن احناف تو کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے تخصیص کے قائل نہیں۔ اس لیے یہ مسئلہ ان کے اصول کے موافق نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ احناف کو یہاں مجبوراً یہ دعویٰ کرنا پڑا ہے[4] کہ یہ حدیث مشہور ہے حالانکہ فی الحقیقت یہ حدیث معلول ہے۔[5]

---

[1] صحیح بخاری کتاب الحدود صحیح مسلم' کتاب الحدود (۱۶۸۷) [2] صحیح مسلم (۱۶۸۴)' ابن ماجہ (۲۵۸۵) امام احمد اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے [3] ان دونوں احادیث کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔

[4] دیکھئے اسباب اختلاف الفقہاء' استاذ علی خفیف (۱۴۲۔۱۴۳) نیل الاوطار ۷ / ۱۲۴) [5] نصب الرایہ (۳ / ۳۵۸)

۳۔ مشترک کا اپنے معانی میں استعمال :

مقدمہ میں احکام میں اختلاف کے عمومی اسباب کے تذکرے میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ عربی لغت میں مشترک کا وجود فقہ کے فروعی مسائل میں اختلاف کے اہم اسباب میں سے ایک بڑا سبب ہے۔ وہاں بطور نمونہ ہم نے ایسی چند مثالیں بھی پیش کی تھیں جن میں اس پہلو سے فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں ہم مشترک سے متعلق ان اصولی قواعد کا ذکر کریں گے جن کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف ہے۔

عموم مشترک اور اس بارے میں علماء کے اقوال :

نصوص شرعیہ میں سے اگر کسی نص کے دو یا دو سے زائد معانی ہوں اور کسی ایک معنی کے تعین پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق لفظ سے وہی معنی مراد لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے۔ کبھی اس قرینہ صارفہ کے بارے میں علماء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اس میں قرینہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے جبکہ دوسرے گروہ کے نزدیک اس میں قرینہ بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ بعض ایسے مسائل پہلے گزر چکے ہیں جن میں قرینہ کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے مثلاً لفظ قرء اور لفظ نکاح۔

اگر مشترک کے معنی مراد پر کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو اسے دوسرے معانی پر ترجیح دے سکے تو آیا اس صورت میں مشترک کے دو یا دو سے زائد معانی میں سے معنی کو اسی طرح مراد لینا درست ہو گا کہ اس حکم کو سب معانی کے لیے ثابت کیا جائے یا یہ درست نہیں ہے؟ علماء کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں :

پہلا قول :

مشترک سیاق نفی میں ہو یا اثبات میں اس سے تمام معانی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ ان متعدد معانی میں جمع ناممکن نہ ہو۔ مثلاً لفظ "عین" کا استعمال سورج اور آنکھ دونوں کے لیے جائز ہے۔ البتہ جہاں متعدد معانی مراد لینا ناممکن ہو وہاں جمع درست نہیں ہے۔ مثلاً قرء سے حیض اور طہر دونوں مراد لینا درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، قاضی ابوبکر باقلانیؒ، شوافع کا ایک گروہ اور معتزلہ کے علماء میں سے ایک فریق مثلاً جبائی اور قاضی عبدالجبار کی رائے یہی ہے[۱]

اس مسلک کے قائلین دو چیزوں سے استدلال کرتے ہیں :

---

[۱] الاحکام، آمدی

۱۔ لفظ کی تمام معانی کی طرف نسبت برابر ہے اس لیے کسی ایک معنی پر دلالت کو ترجیح حاصل نہیں ہو گی تو جہاں کوئی مانع نہ ہو وہاں احتیاطاً تمام معانی پر اسے محمول کیا جائے گا۔

۲۔ اس کا وقوع قرآن مجید میں بھی ہے مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے: "الم تر ان الله يسجد له من فى السموت و من فى الارض و الشمس والقمر والنجوم والجبال و الشجر والدواب و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب"[۱]

(کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جو (مخلوق) آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے انسان خدا کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے)۔

اس آیت میں "سجدہ" ایک لفظ ہے لیکن بیک وقت دو مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں کیونکہ لوگوں کے حق میں سجدہ کا مفہوم یہ ہے کہ بالارادہ پیشانی کو زمین پر رکھا جائے جبکہ دیگر اشیاء کے سجدے سے مراد اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت کرنا اور اس کے سامنے جھکانا ہے۔ "کثیر" تخصیص کی دلیل ہے کہ سجدہ سے مراد زمین پر پیشانی رکھنا ہے کیونکہ یہ حکم صرف ان کے لیے ہے جنہیں عذاب کی وعید سنائی گئی ہے۔ دوسروں کے لیے یہ وعید نہیں ہے۔[۲]

دوسرا قول:

مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے خواہ وہ سیاق نفی میں ہو یا اثبات میں۔ احناف کی اکثریت، بعض شوافع مثلاً امام الحرمین، معتزلہ کی ایک جماعت مثلاً ابو ھاشم اور ابو عبداللہ بصری کی رائے یہی ہے۔

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ وضع واحد کے اعتبار سے مشترک کو متعدد معانی کے لیے نہیں وضع کیا گیا ہے بلکہ وضع خاص کے اعتبار سے ان معانی میں سے ہر ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو ایک لفظ میں تمام معانی مراد لینا لغوی وضع کے خلاف ہے جبکہ لغوی وضع کی مخالفت ناجائز ہے، کیونکہ اس سے دو منافی چیزوں کا اجتماع لازم آتا ہے مثلاً بیک وقت متعدد معانی میں سے ایک مراد بھی ہے اور نہیں بھی۔[۳]

۱۔ (الحج۔۱۸) ۲۔ تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی (۱۶۶)

۳۔ الکشف علی البزدوی (۱/۳۹)

تیسرا قول :

بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مشترک کے تمام معانی مراد لینا جائز ہے بشر طیکہ وہ سیاق نفی میں اثبات میں نہ ہوں۔[1]

اس قاعدہ میں اختلاف کا اثر :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض فقہی فروعات میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں سے چند اہم مسائل کا ذکر ہم کریں گے :

لفظ مولیٰ کا استعمال معتِق اور معتَق کے لیے :

لفظ مولیٰ معتِق (آزاد کرنے والا) اور معتَق (آزاد کردہ غلام) اور اس کے علاوہ دیگر معانی میں مشترک ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ ابوالھیثم فرماتے ہیں :۔ مولیٰ چھ معانی کے لیے آتا ہے۔ (۱) چچازاد بھائی 'بھائی' چچا' بیٹا' اور دیگر تمام عصبات (۲) مولیٰ بمعنی مددگار (۳) مولیٰ بمعنی ولی یا سرپرست جو آپ کے معاملہ کی نگرانی کرتا ہے (۴) ولی اور اولیاء کے معنی میں ہے کیونکہ ولا مصدر ہے۔ (۵) مولیٰ "مولی الموالاۃ" کے لیے بھی آتا ہے یعنی وہ شخص جو آپ کے ہاتھوں مسلمان ہوا ہو' اور آپ سے تعلق رکھے (۶) مولیٰ "مولیٰ النعمۃ" کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یعنی وہ شخص جس نے اپنے غلام کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے اور مولیٰ آزاد کردہ غلام کے معنی میں بھی آتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ چچازاد کے ہوتا ہے اور اس کی مدد آپ پر لازم ہوتی ہے' اگر وہ مر جائے تو آزاد کرنے والے کو اس کی میراث ملے گی کیونکہ اور تو کوئی اس کا وارث نہیں ہے۔ یہ چھ معانی ہیں۔

اسی بنیاد پر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی نے موالی کے لیے کوئی چیز وقف کی اور اس کے ایسے موالی بھی ہوں جنھوں نے اسے آزاد کیا ہو اور ایسے موالی بھی ہوں جن کو اس نے آزاد کیا ہو تو اس صورت میں یہ وقف کسے ملے گا؟

امام شافعیؒ کے نزدیک (اصح روایت کے مطابق) یہ وقف آزاد کرنے والوں اور آزاد کردہ غلاموں دونوں کو ملے گا۔ کیونکہ یہاں امام شافعیؒ اس اصول پر عمل کرتے ہیں کہ مشترک کا استعمال اس کے دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی میں ہوگا۔ امام نوویؒ "المنہاج" میں فرماتے ہیں : "اگر کسی نے اپنے موالی کے لیے کوئی وقف کیا اور اس کا کوئی آزاد کردہ غلام بھی ہو اور آزاد کرنے والا بھی ہو تو اس وقف کو دونوں میں تقسیم کیا جائے گا' اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وقف باطل ہے۔" علامہ رملیؒ اس کے بعد فرماتے ہیں "اس میں احتمال ہے

---

[1] الاحکام' آمدی' کشف الاسرار علی اصول البزدوی (۱/۴۱)

کہ مشترک مجمل ہے لیکن یہ بات بھی کمزور ہے'' زیادہ درست بات یہ ہے کہ مشترک عام کی طرح ہے اسے اس کے دویادو سے زائد معانی پر بناپر قرینہ محمول کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر قرینہ نہ بھی ہو تو احتیاطاً اسے بطور عام ہی استعمال کیا جائے گا۔[1]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال وقف آزاد کردہ غلام کو ملے گا۔ گویاان کا خیال یہ ہے کہ وقف میں اجرو ثواب مقصود ہوتا ہے۔ اور اسے آزاد کردہ غلام کو دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں وقف کرنے والے کی مراد کا ثبوت ہے۔[2]

جس طرح موالی کے حق میں وقف میں اختلاف ہے اسی طرح ان کے حق میں وصیت میں بھی اختلاف ہے۔ وصیت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے تین اقوال ہیں: (۱) وصیت باطل ہے (۲) آزاد کردہ غلام کے حق میں وصیت ہوگی (۳) نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔

شمس الائمہ سرخسی البسوط میں لکھتے ہیں: ''اگر کسی شخص کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں اور آزاد کرنے والے افراد بھی' اور اس نے واضح نہیں کیا کہ وصیت کس فریق کے لیے ہے تو وصیت باطل ہو جائے گی' کیونکہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ مجہول اور نامعلوم ہے کیونکہ لفظ مولیٰ ذکر کرکے آزاد کردہ غلام اور آزاد کرنے والا دونوں مراد لیے جاسکتے ہیں' اور دونوں معانی مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ وصیت کا مقصد ہر ایک کے حق میں مختلف ہے' آزاد کردہ غلام کے حق میں وصیت کا مقصد اس کے احسان وانعام پر شکر گزار ہونا ہے۔ دونوں مقصد کے اعتبار سے متضاد ہیں' اس لیے دونوں معانی جمع نہیں ہو سکتے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ یہ وصیت آزاد کردہ غلام کے حق میں متصور ہوگی کیونکہ وصیت کا مقصد نیک سلوک کرنا ہے۔ لوگ عموماً اپنے سے اسفل اور کمتر لوگوں کے ساتھ نیکی کا قصد کرتے ہیں' اپنے سے اعلیٰ کے ساتھ نہیں کرتے جس طرح کہ آپ دیکھتے ہیں کہ موالی پر وقف کی صورت میں وقف آزاد کردہ غلام کو ملتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ کل ترکہ کا ایک تہائی برابر برابر دونوں فریقوں کو ملے گا کیونکہ مولیٰ کے اسم میں سب مستحق آجاتے ہیں اور استحقاق میں سب برابر ہیں' مثلاً کوئی اپنے بھائیوں کے حق میں وصیت کرے اور اس کے حقیقی بھائی بھی ہوں اور باپ شریک اور ماں شریک بھائی بھی ہوں تو انہیں ایک تہائی ملے گا کیونکہ ''اخ'' کی وجہ سے استحقاق پیدا ہو گیا' اسی طرح یہاں بھی ہے۔[3]

---

[1] نہایۃ المحتاج' رملی (۵/ ۳۸۱) [2] مبسوط' سرخسی (۲۷/ ۱۶۰)

[3] نفس مصدر

۲۔ مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار :

مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار دینے کا مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کا تعلق اس قاعدہ سے ہے۔ اس کا ذکر علامہ زنجانی نے اپنی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" میں کیا ہے۔[۱]

امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں سے کوئی ایک چیز لینے کا اختیار ہے۔ استدلال اس آیت سے ہے "و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیہ سلطانا"[۲]

(اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے)۔

لفظ سلطان میں دیت اور قصاص دونوں کا احتمال ہے اس لیے امام شافعیؒ نے دونوں میں اختیار دیا ہے۔ عموم مشترک میں اپنے قاعدے پر عمل کرتے ہوئے وصف وجوب ان میں سے ہر ایک کے لیے ثابت کیا ہے۔ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں[۳] "جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے ولی کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو قاتل سے قصاص لے اور چاہے تو دیت لے اور چاہے بلا دیت معاف کر دے۔ اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہوتی ہے "من قتل له قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا فالقود و ان احبو فالعقل"[۴] (جس نے کسی کو قتل تو اس کے اولیا کو دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے چاہیں تو قصاص لیں اور دیت لینا پسند کریں تو دیت لیں)۔

امام احمد[۵] اور مالکیہ میں سے اکثر فقہاء مدینہ کی رائے بھی یہی ہے۔[۶] احناف کے نزدیک قتل عمد میں قصاص واجب ہے اور مقتول کے ولی کو قصاص اور دیت میں اختیار نہیں ہے۔ مقتول کا ولی قاتل کی رضا کے بغیر قصاص چھوڑ کر دیت نہیں لے سکتا۔ کیونکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک نہیں ہے۔ صاحب ھدایۃ فرماتے ہیں "وہ بالذات واجب ہے اور قاتل کی رضا کے بغیر ولی کو دیت کا اختیار نہیں ہے۔[۷]

احناف اپنے مسلک کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: "یا ایھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی"[۸] (اے مومنو! تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلہ خون) کا حکم دیا جاتا ہے) اللہ تعالیٰ نے صرف قصاص کا ذکر کیا ہے، دیت کا ذکر نہیں کیا، تو یہ دلیل ہے کہ صرف قصاص ہی

---

۱ تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۶۶ ۲ (اسراء۔ ۳۳)

۳ الام ۶ : ۱۰) ۴ الام، الشافعی (۶ / ۱۲) امام بخاری نے کتاب الدیات اور مسلم نے کتاب الحج (۱۳۵۵) میں اور اصحاب سنن نے کچھ لفظی فرق کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔ ۵ المغنی : (۷ / ۷۵۲) ۶ بدایۃ المجتہد (۲ / ۴۰۲)

۷ ھدایہ (۸ / ۲۴۷) ۸ (البقرہ۔ ۱۷۸)

واجب ہے۔ امام مالکؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔[1]

۳۔ وہ جملے جو واؤ عاطفہ کے بعد ہوں ان کی استثناء کے ذریعہ تخصیص

استثناء وہ لفظ ہے جو کسی ایسے جملہ سے متصل ہو جو غیر مستقل ہے اور الا اور اس کے مشابہ دیگر حروف کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرے کہ متصل کلام کا مدلول مراد نہیں ہے اور وہ نہ شرط ہو نہ صفت ہو اور نہ غایہ ہو۔[2]

جب استثناء ایسے جملوں کے بعد آئے جن میں واؤ عاطفہ ہو تو اس مقام پر علماء کا اختلاف ہے کہ آیا استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہو گا یا الا سے پہلے جتنے جملے ہیں سب سے استثناء ہو گا؟ مثلاً یہ جملہ "انفق علی حفاظ القرآن' واوقف علی طلاب العلم الا المقیمن" (قرآن حفظ کرنے والوں پر خرچ کر' اور علم حاصل کرنے والوں پر وقف کر' سوائے مقیم طلباء کے)۔

مقام نزاع کا تعین

مذکورہ مقام میں اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ جب کلام میں کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس سے پتہ چل سکے کہ استثناء تمام کلام سے ہے اور نہ ہی ایسا قرینہ جس سے معلوم ہو کہ استثناء صرف آخری جملہ سے ہے یا صرف پہلے جملہ سے ہے۔ اگر قرینہ موجود ہو تو اس کے تقاضے پر عمل واجب ہے اور کلام سے وہی مراد لی جائے گی جو قرینہ سے لازم آتی ہے۔

اس کی مثال میں علامہ سرخسی نے یہ آیت پیش کی[3] ہے "انما جزاء اللذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبو او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم"[4]

(جو لوگ خدا اور اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیئے جائیں' یا سولی چڑھا دیئے جائیں' ان کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دیئے جائیں' یا ملک سے نکال دیا جائے یہ تو دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب تیار ہے' ہاں جن لوگوں نے اس سے پیشتر کہ تمہارے قابو آجائیں توبہ کر لی تو جان رکھو کہ

---

[1] تفسیر قرطبی (۲/۲۵۳) [2] الاحکام (۲/۴۱۸)

[3] اصول سرخسی ۲: ۴۴ [4] (المائدۃ ۳۳/۳۴)

خدا بخشنے والا مہربان ہے)۔

یہاں بالاتفاق تمام کلام سے استثناء ہے۔

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے "والذین لا یدعون مع اللہ الھا آخر ولا یقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق ولا یزنون ومن یفعل ذلک یلق اثاما یضاعف لہ العذاب یوم القیامۃ ویخلد فیہ مھانا الامن تاب و امن و عمل عملا صالحا"[1]

(اور وہ جو خدا کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جن جاندار کا مار ڈالنا خدا نے حرام کیا ہے اس کو قتل نہیں کرتے، مگر جائز طریقے سے (یعنی حکم شریعت کے مطابق) اور بدکاری نہیں کرتے اور جو یہ کام کرے گا سخت گناہ میں مبتلا ہو گا، قیامت کے دن اس کو دوگنا عذاب ہو گا، ذلت اور خواری سے) اس میں ہمیشہ رہے گا، مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک کام کیے)

یہاں بھی حرف استثناء سے قبل تمام کلام سے استثناء ہے، کیونکہ بالاتفاق توبہ تمام گناہوں سے قبول کی جاتی ہے۔

اس استثناء کی مثال جہاں استثناء صرف آخری جملہ سے ہوا ہو یہ آیت ہے: "و من قتل مومنا خطاءً فتحریر رقبۃ مومنۃ و دیۃ مسلمۃ الی اھلہ الا ان یصدقوا"[2] (اور جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کر دے اور (دوسرا) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر معاف کر دیں)۔

یہاں استثناء صرف آخری جملہ سے ہے کیونکہ غلام آزاد کرنا اللہ کا حق ہے اس لیے وہ لوگوں کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہو جاتا۔ جہاں پہلے جملے کی طرف استثناء کا حکم لوٹتا ہے اس کی مثال یہ آیت ہے "فلما فصل طالوت بالجنود قال ان اللہ بتلیکم بنھر فمن شرب منہ فلیس منی و من لم یطعمہ فانہ منی الامن اغتراف غرفۃ بیدہ"[3]

(غرض جب طالوت فوجیں لے کر روانہ ہوا تو اس نے (ان سے) کہا کہ خدا ایک نہر سے تمہاری آزمائش کرنے والا ہے، جو شخص اس سے پانی پی لے گا (اس کی نسبت تصور کیا جائے گا کہ وہ میرا نہیں ہے اور جو نہ پیئے گا وہ میرا ہے، ہاں اگر کوئی ہاتھ سے چلو بھر پانی پی لے)۔

---

[1] (الفرقان ۶۸۔۷۰)

[2] (النساء۔۹۲) [3] (البقرہ۔۲۴۹)

یہاں استثناء پہلے جملہ سے ہے' کیونکہ معنی یہ ہے کہ جس نے اس نہر سے پی لیا تو وہ مجھ سے نہیں ہے سوائے اس شخص کے جس نے ایک چلو ہاتھ سے پی لیا تو وہ مجھ سے ہے" اگر یہاں استثناء آخری جملہ سے ہوتا تو معنی یہ ہوتا "جس نے اسے نہیں چکھا وہ مجھ سے ہے سوائے اس شخص کے جس نے ایک چلو بھر پانی پی لیا" تو یہ معنی مقصود کا الٹ ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ وہ مفردات جن پر واؤ عاطفہ داخل ہو ان کا حکم وہی ہے جو جملوں کا ہے' اس کے استثناء میں بھی وہی اختلاف ہے۔ علامہ اسنویؒ فرماتے ہیں کہ جملوں کے بعد استثناء کی تعبیر بنا بر اغلبیت ہے ورنہ مفردات اور جملوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ علامہ رافعیؒ "کتاب الطلاق" میں لکھتے ہیں : اگر کسی نے کہا "حفصۃ و عمرۃ طالقان ان شاء اللہ" (حفصہ اور عمرہ کو طلاق ہے ان شاء اللہ) تو یہ بھی جملوں کے بعد استثناء کے باب سے ہے۔[1]

مذاہب :

جمہور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مذکورہ استثناء تمام جملوں سے ہوگا اور صرف آخری جملے سے مختص نہیں ہوگا۔ ان کے دلائل یہ ہیں :۔

پہلی دلیل : "شرط جملوں کے بعد مذکور ہو تو اس کا تعلق سب جملوں سے ہوتا ہے مثلاً" نسائی طوالق و عبیدی احرار ان کلمت زیداً" (اگر میں زید سے بات کروں تو میری بیویوں کو طلاق اور غلام آزاد ہوں گے) جو حکم شرط کا ہے وہی استثناء کا ہے کیونکہ تعلیق میں شرط اور استثناء برابر ہیں' یہی وجہ ہے کہ وہ جملہ جو ان شاء اللہ کی شرط سے معلق ہو اسے استثناء کہتے ہیں۔ جو ایک کا حکم ہے وہی دوسرے کا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ شرط رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہے جبکہ استثناء اس کے برعکس ہے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر شرط موخر بھی آجائے تو کوئی فرق نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل : اہل لغت کا اتفاق ہے کہ جہاں تمام جملوں سے استثناء مقصود ہو وہاں ہر جملہ کے بعد استثناء ذکر کرنا محض بے جا طوالت ہے اور یہ فصاحت کے منافی ہے۔ مثلاً" ان دخل زید الدار فاضر بہ الا ان یتوب' و ان زنا فا ضربہ الا ان یتوب" (اگر زید گھر میں داخل ہو تو اسے مارو الا یہ کہ وہ توبہ کرلے' اگر وہ زنا کرے تو اسے مارو الا یہ کہ وہ توبہ کرے) تو یہاں آخری جملہ کے ساتھ استثناء ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہا۔

---

[1] التمہید' اسنوی ص ۱۲۰

تیسری دلیل : وہ جملے جن کا ایک دوسرے پر عطف ہو وہ بمنزلہ ایک جملہ کے ہیں اس لیے باعتبار لغت ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ "اضرب الجماعة التی فیها قتلة و سراق و زناة الا من تاب، (اس گروہ کو مارو جس میں قاتل، چور اور زانی ہیں سوائے ان کے جو توبہ کریں) اضرب من قتل و سرق و زنا الا من تاب"۔ (جو قتل کرے، چوری کرے اور زنا کرے اسے مارو سوائے اس کے جو توبہ کر لے)۔ یہاں استثناء تمام جملوں سے ہے اور دونوں جملے اس حکم میں شریک ہیں۔

چوتھی دلیل : مذکورہ جملوں میں سے ہر ایک سے استثناء ممکن بھی ہے اور استثناء میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ہر ایک کی طرف لوٹے اور کسی ایک جملے کو دوسرے پر عام کی طرح ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ جمہور کے پاس اس کے علاوہ بھی دلائل ہیں۔[1]

احناف کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ظاہر اور واضح ہے اور ان کے دلائل یہ ہیں :

۱۔ عموم کا ثبوت تو ہر صورت میں یقینی ہے لیکن سب سے استثناء مشکوک ہے اس لیے کہ شک سے یقین ختم نہیں ہوتا۔

۲۔ آخری جملہ پہلے جملے اور استثناء کے درمیان حائل ہے اس لیے یہ پہلے سے استثناء میں سکوت کی طرح مانع ہے۔[2]

۳۔ استثناء ماقبل کی طرف کلام کے غیر مستقل ہونے کی ضرورت کی وجہ سے لوٹتا ہے، اور ایک جملہ سے استثناء سے یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے جبکہ آخری جملہ کی طرف تو بالاتفاق استثناء لوٹتا ہے اس لیے کسی اور جملے کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔[3]

۴۔ تمام جملوں سے استثناء کا قول اختیار کرنے کی صورت میں ایک معمول میں دو عاملوں کا اجتماع لازم آتا ہے۔ اور ایک معمول میں دو عاملوں کا اجتماع درست نہیں ہے۔ ایک معمول میں دو عاملوں کے اجتماع کے عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم ایک منصوب (جس پر زبر ہو) کے لیے دو عمل کرنے والے نواصب (زبر دینے والے الفاظ) فرض کر لیں اور اگر ایک عامل کو ہٹا دیا جائے تو پھر اعراب نصب (زبر) کے علاوہ رفع

۱۔ ان دلائل کے لیے آمدی کی الاحکام (۲/۴۰۰ ....) اور ابن قدامہ کی روضۃ الناظر (۱۳۴ ....) ملاحظہ فرمائیں۔ ۲۔ الاحکام، آمدی (۲/۴۴۶/۴۷) فواتح الرحموت (۱/۳۳۳ ....)

۳۔ التلویح (۲/۳۰)

(پیش) یا جر (زیر) آئے گا' اسی طرح ایک ہی کلمہ ایک ہی وقت میں منصوب (جس پر زبر ہو) بھی ہوگا۔ [1] اور مرفوع (جس پر پیش ہو) بھی ہوگا اور یہ ناممکن ہے۔

یہ چیز ایک عقلی قاعدہ کی طرف لے جاتی ہے' متکلمین کہتے ہیں کہ : ایک محل میں دو سیاہ یا دو سفید چیزوں کا اجتماع ناممکن ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان دونوں کا اجتماع فرض کریں اور پھر دونوں میں سے ایک کو فرض کر لیں کہ وہ صفت ختم ہو گئی ہے۔ تو جب ایک صفت ختم ہو گئی تو اس کے الٹ صفت پیدا ہو گی۔ اور اس سے ایک محل میں دو سیاہ یا دو سفید چیز کا اجتماع لازم آتا ہے۔

ایک معمول میں دو عاملوں کے اجتماع لازم آنے کی دلیل یہ ہے کہ ایک کے بعد جو عامل ہو گا وہ بواسطہ الا' الا سے پہلے کا بھی عامل ہو گا۔ کیونکہ وہ تو فعل کی قوت ہے جو اسے مابعد سے ملا دیتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں : استثناء تمام جملوں سے ہو گا تو پھر الا کے بعد ہر ایک کو عمل دینے کی ضرورت ہو گی' اسی طرح ایک معمول میں دو عامل اکٹھے ہو جائیں گے پھر کبھی ایک معمول منصوب ہو گا مثلاً "ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا"۔ [2]

اور دوسرا معمول مرفوع ہو گا مثلاً "و اولئك هم الفاسقون" [3] ایک ہی جگہ رفع اور نصب تو ناممکن ہیں۔ یہ بات سیبویہؒ کے مذہب کے مطابق ذکر کی ہے۔ ابو العباس مبردؒ کا قول ہے کہ استثناء میں عامل اِلّا ہے' عبارت کی تقدیر یوں ہو گی "استثنی زیداً" اس مذہب کے مطابق اجتماع عاملین لازم نہیں آتا۔ [4]

یہ بات زنجانیؒ نے ذکر کی ہے' لیکن مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ "اولئك هم الفاسقون" میں رفع سے وہ کیا مراد لیتے ہیں' کیونکہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ عامل تقاضا کرتا ہے کہ الا کا مابعد مرفوع ہو تو یہ درست نہیں ہے' اس لیے کہ یہ کلام موجب ہے اور استثناء تام کے قبیل سے ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ الا کا مابعد منصوب ہو' الا یہ کہ ماقبل الا کی تاویل نفی سے کر دی جائے' جس طرح کہ شاعر کے اس شعر کی تاویل کی جاتی ہے :

و بالصريمة منهم منزل خلق
عاف تغير الا النوى والوتد

---

[1] عامل اس لفظ کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے کلمہ کے آخر میں زبر' زیر اور پیش میں تبدیلی ہوتی ہے اور اس طرح مفہوم متعین ہوتا ہے۔ جس کلمہ کے آخر میں تبدیلی آتی ہے اسے معمول اور جس لفظ کی وجہ سے یہ تبدیلی آتی ہے اسے عامل کہا جاتا ہے۔ (مترجم) [2] (النور۔ ۵) [3] (النور۔ ۵) [4] تخریج الفروع علی الاصول' زنجانی۔

(اور صریمہ میں ان کی ایک پرانی اور بوسیدہ رہائش گاہ تھی، جس کی ہر چیز منتشر ہو گئی تھی ماسوائے چوچہ اور میخوں کے جو حال تھیں) تاویل یہ ہے "لم یبق علی حالہ" (کوئی چیز اپنی حالت پر باقی نہ رہی)

قاضی عبد الجبار، ابو الحسین بصری اور معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ جہاں دوسرا جملہ شروع کرتے وقت پہلے جملہ سے اعراض پایا جاتا ہو وہاں استثناء صرف دوسرے جملے سے ہو گا ورنہ تمام جملوں سے استثناء ہو گا۔[1]

بعض حضرات توقف کے قائل ہیں مثلاً قاضی ابو بکرؒ اور امام غزالیؒ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے کلام میں متکلم سے پوچھ لینا بہتر ہوتا ہے کہ اس کی مراد کیا ہے؟ آیا استثناء قریب کے جملہ سے ہے یا باقی جملوں سے ہے؟ کیونکہ اگر ان میں سے کسی ایک معنی میں محمول کرنا ثابت ہوتا تو پھر پوچھنا بہتر نہ ہوتا۔[2]

---

[1] ملاحظہ فرمایئے: تفصیل التفصیل فی الاحکام (۲/ ۴۳۸)　　[2] الاحکام ۲ : ۴۵۰

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

اس قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں :۔

ا۔ جس پر حد قذف قائم کی گئی ہو اس کی گواہی کی قبولیت کا مسئلہ :

فرمان خداوندی ہے"والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلد وهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذالك و اصلحوا فان الله غفور رحيم"[1]

(اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگائیں' اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکار ہیں)۔

مذکورہ دو آیات میں تین جملے ہیں اور ان میں عطف ہے' اس کے بعد استثناء مذکور ہے' سوال یہ ہے کہ استثناء کس کی طرف لوٹ رہا ہے؟ علماء کا اتفاق ہے کہ یہاں پہلے جمع سے استثناء نہیں ہے' کیونکہ یہاں دلیل موجود ہے کہ حد قذف بندوں کے حقوق میں سے ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہو سکتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک بقیہ دونوں جملوں سے استثناء ہے' اسی بناء پر وہ کہتے ہیں کہ جس نے توبہ کر لی اس کی گواہی بھی مقبول ہے اور اسے فاسق بھی نہیں کہا جا سکتا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں : "جس نے کسی مسلمان پر تہمت زنا لگائی تو اس کی گواہی اس وقت تک مقبول نہیں ہے جب تک وہ توبہ نہ کرے' خواہ ہم نے حد لگائی ہو یا حد نہ لگائی ہو بہر حال اگر اس نے توبہ کر لی تو اس کی گواہی مقبول ہے۔[2]

یہ مسلک امام مالکؒ' امام احمدؒ[3] اور ابن حزمؒ[4] کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ استثناء صرف انہی جملوں سے درست ہے جہاں استثناء کا لوٹنا صحیح ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں : "قاذف کی گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اسے کوڑے مارنے کا حکم دیا اور یہ کہ اس کی گواہی مقبول نہیں ہے مزید یہ کہ اللہ تعالی نے اسے فاسق قرار دیا ہے۔ پھر توبہ کرنے کی صورت میں استثناء کیا۔ تمام فقہاء کے نزدیک سیاق کلام میں استثناء کلام کے اول اور آخر سے

---

[1] (النور : ۴۔۵) [2] الام (۶/ ۲۱۴) [3] بدایۃ المجتہد : (۲/ ۴۴۳) مغنی ابن قدامہ (۱۰/ ۲۶۳) [4] محلی' ابن حزم (۹/ ۴۳۱............)

ہے الا یہ کہ کسی حدیث سے فرق کا پتہ چل جائے' حالانکہ جو حضرات قاذف کی شہادت کو مقبول نہیں جانتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ استثناء صرف فسق سے ہے' ان کے پاس بھی کوئی ایسی حدیث نہیں ہے البتہ شریح سے ایک روایت ہے مگر وہ اپنی رائے کی وجہ سے شریحؒ کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔

پھر فرماتے ہیں: دوسرا فریق کہتا ہے کہ کیا اس بارے میں کوئی حدیث ہے؟ میں کہتا ہوں کہ قرآن کے ساتھ یہاں حدیث کی ضرورت نہیں اور نہ ہی قیاس کی ضرورت ہے۔ جب زانی' قاتل' زندیق اور شراب میں حدیافتہ توبہ کر لیں تو ان کی گواہی مقبول ہے۔ مشرک جب اسلام قبول کر لے' ڈاکو اور وہ مجرم جس کے ہاتھ اور پاؤں حد میں کاٹ دیئے گئے ہوں وہ توبہ کر لیں تو ان کی توبہ مقبول ہے۔ تو کیا اس شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے جس نے کسی پر زنا کی گواہی دی مگر گواہی مکمل نہ ہونے کی وجہ سے اسے قاذف قرار دیا گیا۔ ان کا اشارہ ابو بکرۃ کی طرف ہے۔

امام شافعیؒ حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے ابو بکرۃ سے فرمایا کہ "تب تقبل شهادتك" (توبہ کر لو تمہاری گواہی مقبول ہو گی) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مجھ تک ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے کہ وہ توبہ کرنے والے کی گواہی کو قبول کرتے تھے۔[1]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک توبہ کے باوجود گواہی مقبول نہیں بلکہ قاذف مردود الشهادة رہے گا البتہ وصف فسق سے بری ہو جائے گا۔

ہدایہ میں ہے: "جب کسی مسلمان پر حد قذف لگ جائے تو توبہ کے باوجود اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی"۔

جن لوگوں کی گواہی معتبر نہیں ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: قاذف کی گواہی معتبر نہیں اگرچہ وہ توبہ کر لے" کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً" مزید یہ کہ گواہی کو قبول نہ کرنا بھی حد کی تکمیل میں سے ہے اور اس سے حد مکمل ہوتی ہے' اس لیے توبہ کے بعد بھی یہ حکم اپنی اصل پر رہے گا اور شہادت قبول کرنے سے مانع ہو گا جبکہ قذف کے علاوہ کسی اور حد میں یہ حکم نہیں ہے کیونکہ یہاں استثناء فسق سے کیا گیا ہے اور توبہ سے وہ ختم ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: جب توبہ کر لے تو گواہی مقبول ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "الا الذين تابوا" (سوائے ان کے جو توبہ کر لیں) تائب کو مستثنیٰ کر دیا گیا۔ ہم یہ کہتے ہیں استثناء کا تعلق قریبی جملہ سے ہے اور وہ "و اولئك هم الفاسقون" ہے' یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے اور لکن کے معنی میں ہے۔[2]

---

[1] الام: (۷/ ۴۱) [2] الھدایۃ (۳/ ۱۲۲)

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ آیت سے کوئی حکم مستنبط کرنے میں امام الحرمین جوینیؒ کا خاص مسلک ہے اور یہ مسلک جمہور سے الگ ہے۔ برھان میں فرماتے ہیں: اور یہ قول کہ واؤ عاطفہ مشترک ہے ربط پیدا کرتی ہے اور تقاضا کرتی ہے کہ انہیں ایک جملہ قرار دیا جائے اگرچہ جملوں کا بالترتیب ذکر کیا گیا ہو۔ یعنی اگرچہ جملے آگے پیچھے آئے ہوں۔ اور اس بات کا تقاضا یہ ہے کہ استثناء تمام جملوں کی طرف راجع ہو تو یہ قول بے فائدہ ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کا قائل عربی کے فہم سے جاہل ہے، جس شرکت کا دعویٰ یہ حضرات کرتے ہیں وہ تو ایسے مقامات میں ہوتی ہے جو مستقل نہ ہوں اور جہاں جملے الگ الگ نہ ہوں مثلاً "رایت زیداً و عمراً" (یہاں زید و عمر ایک ہی جملے میں ہیں اور واؤ سے مربوط ہیں) لیکن جب کلام بہت سے جملوں پر مشتمل ہو اور ہر جملے پر اگر سکوت کر لیا جائے تو وہ فائدہ دینے میں مستقل ہو تو پھر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ شرکت کا مقتضی ہے۔ جبکہ ہر جملہ کا خاص مفہوم ہو۔ بعض جملے نفی اور بعض اثبات میں ہوتے ہیں مثلاً "اقبل بنو تمیم" (بنو تمیم آ گئے) و ارفضت قریش، وتا لبت عقیل" تو ان مختلف معانی میں اشتراک کیسے ہو سکتا ہے، پھر فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ جب معانی مختلف ہوں اور پہلو بھی الگ الگ ہوں، ہر معنی جملہ سے مربوط ہو اور پھر آخری جملہ کے بعد استثناء آ جائے تو درست بات یہی ہے کہ استثناء کا حکم آخری جملہ سے مخصوص ہو گا کیونکہ جملے باہم مربوط ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متعلق نہیں ہیں اور استثناء ایک ایسے کلام کی طرف لوٹتا ہے جو مجتمع ہے اور ایک ہی مقصد کے لیے ہے۔ ہر جملہ باعتبار معنی اپنے مابعد سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے جبکہ واؤ معنی کی تعین کے لیے نہیں ہے بلکہ وہ کلام میں حسن ترتیب اور روانی پیدا کرنے کے لیے ہے۔ آخری جملہ پہلے جملے سے اس حیثیت سے الگ ہے کہ اسے ذکر کر کے وہ معنی لینا مقصود ہے جو پہلے جملے کے برعکس ہے اس لیے وہ اس سے اعراض کرنا چاہتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس حالت میں استثناء آخری جملے سے خاص ہو گا۔

اس کے بعد فرماتے ہیں: آیت قذف مذکورہ دونوں اقسام سے خارج ہے۔ اب ہم اس کی وضاحت کریں گے "ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً" یہاں جملہ میں حکم ہے "و اولئك هم الفاسقون" سابقہ جملہ کے حکم کے لیے تعلیل (علت، سبب) کے حکم میں ہے۔ یعنی اس طرح کے فسق جیسے اوصاف رکھنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہو گی۔ اگر توبہ کر لے تو گواہی کے مردود ہونے کی علت ختم ہو جائے گی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ: ان کی گواہی ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرو کیونکہ یہ فاسق ہیں سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کر لیں۔ اس سے یہ اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے کہ تم توبہ سے حدود کو ساقط کیوں نہیں کرتے۔ کیونکہ اجرائے حد کی وجہ سے رد شبہات کا حکم عارض ہوتا ہے اور اس کا اصل سبب ارتکاب جرم ہوتا ہے۔ حد نافذ کرنے کا

مقصد اس جیسے گناہوں سے دیگر لوگوں کو باز رکھنا ہوتا ہے۔ اگر توبہ کرنے سے حد ساقط کر دی جائے تو پھر فاسق لوگوں میں لوگوں کی عزتوں سے کھیلنے کی جرات پیدا ہو جائے گی۔ یعنی فسق اور مردود الشہادۃ ہونے سے حد کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ حدود کا تعلق اس زجر سے ہے جس کے لیے شارع نے حدود وضع کی ہیں۔ اس طرح گویا ہم نے توبہ کا عطف ایک ایسے جملے پر کیا ہے جو علت کی وضاحت کرتا ہے (ولا تقبلوا لهم شهادة لا نهم فاسقون الا الذين تابوا) (ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو، کیونکہ یہ فاسق ہیں، سوائے ان کے جو توبہ کر لیں) اس جملہ پر عطف کے نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ یہی حکم اس جملہ کو دیا جائے جو اس سے منقطع ہے (یعنی فاجلد وهم کو)۔ اس طرح قاذف کی شہادت قبول کرنے کا مسئلہ حق کے مطابق بھی ہو جاتا ہے اور ہمارے اصولی موقف کے ساتھ ہم آہنگ بھی۔ (یعنی شوافع پر اعتراض ختم ہو جاتا ہے)۔[1]

۲۔ اگر کوئی شخص کہے "انت طالق ثنتين و واحدة الا واحدة" تو کتنی طلاقیں ہوں گی؟

علامہ اسنویؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "انت طالق طلقتين و واحدة الا واحدة" تو قیاس کا تقاضا ہے کہ استثناء پہلے جملہ یعنی "طلقتين" سے ہو، تو اس صورت میں دو طلاقیں ہوں گی۔ یہاں دوسرے جملہ (و واحدة) سے استثناء مشکل ہے کیونکہ اس صورت میں استثناء تمام جملہ سے ہو جائے گا۔ معلوم ہوا کہ استثناء پہلے جملہ سے ہی ہے، جب اس بات کا امکان ہو کہ استثناء صرف دوسرے جملہ سے ہے تب بھی پہلے جملہ سے استثناء کیا جا سکتا ہے تو دوسرے جملہ سے ناممکن ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ پہلے سے استثناء ہو گا۔ علامہ رافعیؒ نے اس مسئلہ کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ آیا الگ الگ (جملے) جمع کیے جا سکتے ہیں؟ تو اس میں دو قول ہیں: زیادہ درست قول یہ ہے کہ جمع نہیں کیا جائے گا، خواہ مستثنیٰ ہو یا مستثنیٰ منہ ہو۔ جمع کا قول اختیار کرنے کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی گویا اس نے کہا ہے "انت طالق ثلاثاً الا واحدة" اگر ہم جمع کا قول اختیار نہ کریں تو پھر استثناء میں استغراق (یعنی استثناء تمام افراد سے ہو گا) اور تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ علامہ رافعیؒ نے جو بات کہی ہے اس میں اشکال پیدا ہوتا ہے، وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔[2] "مذکورہ صورت میں احناف کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ اس میں استغراق (یعنی تمام افراد سے استثناء) ہے۔ اگر استثناء آخری جملہ سے ہو گا تو یہ استثناء باطل ہو گا (یعنی صرف ایک طلاق سے ایک کا استثناء نہیں ہو سکتا) اور تین طلاق واقع ہو جائیں گی۔[3] حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو صورتیں ہیں:

---

[1] دیکھئے حاشیہ تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی، تحقیق ڈاکٹر محمد ادیب صالح، مخطوطہ دار الکتب المصریۃ (۱۰۱۔ ۱۰۳) ص ۲۰۸ [2] التمھید فی تخریج الفروع علی الاصول ۱۲۰۔ ۱۲۱ [3] فتح القدیر (۳/ ۱۴۹)

ابن قدامہ فرماتے ہیں : ''اگر کسی نے کہا ''انت طالق ثنتین و واحدۃ الا واحدۃ'''' تو اس میں دو صورتیں ہیں'' :

پہلی صورت : استثناء درست نہیں ہے کیونکہ استثناء سے آخری جملہ کا حکم مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے اور اس سے کسی چیز کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا ذکر اور استثناء بے فائدہ ہے۔ ہر وہ استثناء جسے صحیح قرار دینے کے نتیجہ میں اس کا اور مستثنیٰ منہ کا بے فائدہ ہونا لازم آئے وہ باطل ہے۔ مثلاً جمیع کا استثناء دیکھئے اسے لغو قرار دینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کے ساتھ دوسرے کو بھی لغو قرار دیا جائے۔ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں صورتوں میں سے ایک صورت میں استثناء آخری جملہ سے ہے تو پھر وہ سب سے استثناء ہو گا۔

دوسری صورت : استثناء درست ہے اور دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ واؤ عاطفہ نے دو جملوں کو ایک جملہ کے حکم میں کر دیا ہے۔ اب تین طلاق سے ایک کا استثناء ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ''لہ علی مائۃ و عشرون درھما الا خمسین'' (اس کے مجھ پر ایک سو بیس درہم واجب الادا ہیں سوائے پچاس درہم کے) تو یہ استثناء درست ہے پہلا مذہب امام ابو حنیفہ اور شافعی کا ہے اور یہی اصح ہے۔[1]

۳۔ اگر کسی نے کہا ''مجھ پر ایک ہزار ایک سو دینار واجب الادا ہیں سوائے پچاس کے''

علامہ اسنویؒ لکھتے ہیں کہ : ماوردیؒ اور رویانیؒ ''البحر'' میں اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : اگر کسی نے کہا ''علی الف درھم و مائۃ دینار الا خمسین'' اور اس نے خمسین (پچاس) سے درہم اور دینار کے علاوہ کوئی جنس مراد لی یا دونوں جنسیں اکٹھی مراد لیں یا دونوں میں سے ایک جنس مراد لی تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر وضاحت سے پہلے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک دونوں جنسیں مراد ہوں گی۔ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک اس میں دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ ذمہ داری سے برات کو اصل تصور کیا جائے گا۔ جب استثناء درہم اور دینار میں سے ہر ایک سے ہو گا تو پھر آیا ہر ایک مکمل استثناء ہے کہ اس سے پچاس درہم اور پچاس دینار ساقط ہو جائیں یا ہر ایک سے نصف نصف استثناء ہو گا کہ پچیس درہم ساقط ہو جائیں اور پچیس دینار ساقط ہو جائیں؟ اس کی دو صورتیں ہیں : رویانی کہتے ہیں کہ پہلی صورت اصح ہے جبکہ ماوردی نے کسی کو صحیح قرار نہیں دیا۔[2]

فقہاء نے اس قاعدہ سے اقرار، وصیت، عتق (غلام کو آزاد کرنے) طلاق اور ایمان کے بہت سے مسائل نکالے ہیں۔ مذہب کی فروعی کتب میں ان مسائل کو متعلقہ ابواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

---

[1] المغنی (۷/ ۳۵۵) [2] التمہید (۱۲۰)

ب۔ مطلق اور مقید

کتاب و سنت کی احکامی نصوص پر نگاہ رکھنے والے جانتے ہیں کہ ان میں بعض نصوص مطلق ہیں اور بعض مقید، کبھی دونوں نصوص نفس حکم یا حکم کے سبب یا دونوں ہی میں باہم ملی ہوئی ہوتی ہیں' اس لیے ایسے قواعد و ضوابط کا ہونا ضروری ہے جو مطلق اور مقید میں تعلق کی وضاحت کریں اور ایک کی دوسرے میں تاثیر کا بھی تعین کر دیں۔

جب مجتہدین نے اس کے لیے قواعد وضع کیے تو بعض قواعد میں ان کے درمیان اختلاف بھی پیدا ہوا اور قواعد کے اس اختلاف کے نتیجہ میں فقہی مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوا۔

ہم مطلق اور مقید کی تعریف اور ان کے احوال سے بحث کے بعد ان اہم اصولی قواعد کا ذکر کریں گے جن میں اصولیین کا اختلاف ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان شرائط کا بھی ذکر کریں گے جو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے لیے ان فقہاء نے لگائی ہیں جو مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔ پھر اس اختلاف کے نتیجہ میں جن اہم فقہی مسائل میں اختلاف ہے ان کی وضاحت ہو گی۔

مطلق کی تعریف :

علماء اصول نے مطلق کی متعدد تعریفیں کی ہیں' ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ مطلق وہ لفظ ہے جو جنس میں فرد منتشر کے مفہوم پر دلالت کرے اور لفظاً کسی ایسی قید سے مقید نہ ہو جو اس کے انتشار میں کسی قسم کا تعین اور تخصیص کر دے۔

علامہ آمدیؒ نے "الاحکام"[1] میں اس کی تعریف یوں کی ہے "وہ لفظ جو اس مفہوم پر دلالت کرے جو اس لفظ کی جنس میں شائع ہو"۔

جمع الجوامع کے مصنف کی تعریف : "وہ لفظ جو بلا قید کسی ماہیت پر دلالت کرے"۔[2]

ابن قدامہ مقدسی کی تعریف : "مطلق وہ لفظ ہے جو کسی ایک فرد پر دلالت کرے اس کی فردیت کے زاویہ سے نہیں بلکہ اس حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے جو اس فرد کے ہم جنس افراد میں بھی پائی جائے"۔[3]

ابن حاجب کی تعریف : "جو کسی ایسی حقیقت پر دلالت کرے جو اس جنس میں موجود ہو"۔[4]

---

[1] الاحکام (۲/۱۱۱)
[2] جمع الجوامع فی حاشیہ البنانی (۲/۳۹)
[3] روضۃ الناظر (۱۳۶)
[4] مختصر المنتہی ۲ : ۲۸۴

مطلق کی مثال اس آیت "فتحریر رقبة" (ایک غلام آزاد کرنا ہے)[1] میں لفظ "رقبة" ہے اور اس

حدیث

" لا نکاح الا بولی و شاھدی عدل "[2] میں "ولی" ہے۔ یہاں "رقبہ" اور "ولی" مطلق ذکر کیے گئے ہیں اس لیے ان میں جنس رقاب (رقبہ کی جمع) اور جنس اولیاء (ولی کی جمع) کا ہر فرد غیر متعین طور پر شامل ہے۔

مقید کی تعریف :

اصولیین نے اس کی بھی متعدد تعریفیں کی ہیں، لیکن سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ مقید سے مراد کسی لفظ کی ماہیت پر دلالت کرنا ہے جو کسی ایسی قید سے مقید ہو جو مطلق کے افراد میں قلت پیدا کر دے یا کسی معین مدلول پر دلالت کرے۔

ابن قدامہ کی تعریف : "جو کسی معین یا کسی ایسی غیر معین چیز پر دلالت کرے جو کسی جنس میں شامل حقیقت سے زائد کسی امر سے موصوف ہو"۔[3]

عضد نے شرح المختصر میں اس کی تعریف یوں کی "وہ لفظ ہے جو ایسی چیز پر دلالت نہ کرے جو جنس میں شائع (عام) ہو"۔[4]

صاحب مسلم الثبوت کی تعریف : "وہ لفظ جس کا مفہوم کسی طرح انتشار (اور پھیلاؤ) سے نکل جائے" جبکہ مطلق کی تعریف یہ کی ہے جو فرد منتشر پر دلالت کرے۔[5]

آمدی کی تعریف : "مقید کا اطلاق دو طرح سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اس سے مراد وہ الفاظ لئے جائیں جو کسی معین مدلول پر دلالت کرتے ہیں مثلاً "زید" "عمر" اور "ھذا الرجل" وغیرہ"۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ الفاظ جو مطلق مدلول پر دلالت کریں لیکن کسی ایسے وصف کے ساتھ جو اس مطلق پر ایک زائد صفت ہو مثلاً مصری دینار، مکی درہم۔ مقید کی یہ قسم اپنی جنس کے لحاظ سے اگرچہ مطلق ہے کہ اس کا اطلاق ہر مصری دینار اور مکی درہم پر ہے لیکن مطلق دینار اور درہم کے مقابلہ میں یہ مقید ہے، اس لیے ایک لحاظ سے یہ مطلق ہے اور ایک لحاظ سے مقید ہے۔[6]

مقید کی مثال میں قرآن مقدس کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے : "فتحریر رقبة مومنة"[7] "تحریر

---

[1] (المجادلہ۔۳)   [2] بیہقی نے اسے روایت کیا ہے۔   [3] روضۃ الناظر (۱۳۶)

[4] شرح المختصر ۲/۲۸۴   [5] مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (۱/۳۶۰۔۳۶۱)

[6] الاحکام (۲/۱۱۱)   [7] (النساء۔۹۲)

رقبۃ" کو ایمان (یعنی مومن غلام) کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے' اس لیے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے سے کوئی شخص بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

اس کی مثال اس آیت میں ہے: "فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین"[1] (اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو ماہ کے روزے رکھے) یہاں شہرین کا لفظ متتابعین سے مقید ہے۔ اگر کفارہ ادا کرنے والا دو ماہ روزے رکھے لیکن پے در پے کی صفت نہ ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی تعمیل کرنے والا نہیں ہو گا۔ یہ فرمان خداوندی بھی اس کی مثال ہے۔ "او دما مسفوحا"[2] وہ خون جسے کھانا حرام قرار دیا گیا اسے "مسفوح" سے مقید کر دیا ہے' جس خون میں مسفوح یعنی بہنے کی صفت نہ ہو وہ حرام نہیں ہے۔

---

[1] (النساء۔ ۹۲)   [2] (الانعام۔ ۱۴۵)

مطلق اور مقید کی مختلف صورتیں :

مطلق اور مقید کی چند صورتیں ہیں جنہیں بیان کیا جارہا ہے :

پہلی حالت : کسی ایک نص میں لفظ مطلق ذکر ہو اور دوسری نص میں مقید ہو' اطلاق اور تقیید سبب حکم میں ہو اور موضوع اور حکم ایک ہوں۔ مثلاً ابن عمرؓ سے روایت ہے' فرماتے ہیں : "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر و صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والانثى والصغير والكبير من المسلمين' و امر بها ان تودى قبل خروج الناس الى الصلوة"[1] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام' آزاد' مرد' عورت' چھوٹے اور بڑے ہر مسلمان پر جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع صدقہ فطر فرض کیا ہے' آپؐ نے حکم دیا ہے کہ نماز عید کی طرف جانے سے قبل اسے ادا کیا جائے"۔

ابن عمرؓ ہی سے ایک دوسری روایت ہے "فرض رسول الله صدقة الفطر او قال۔ رمضان۔ على الذكر والانثى والحر و المملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير' قال فعدل الناس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير۔"[2] (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر یا آپؐ نے رمضان کا لفظ ذکر کیا...... مرد' عورت آزاد' غلام چھوٹے اور بڑے پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو فرض فرمایا ہے۔ لوگوں نے نصف صاع گندم کو اس کے برابر قرار دیا)۔

ان دونوں نصوص کا موضوع ایک ہے۔ یعنی صدقہ فطر...... دونوں کا حکم بھی ایک ہے یعنی صدقہ فطر کا وجوب۔ اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہے' پہلی حدیث میں صدقہ فطر کے وجود کے سبب کو مسلمان ہونے سے مقید کر دیا گیا جبکہ دوسری روایت میں مطلق ہے کسی بھی نفس کے وجود کو صدقہ فطر کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور مسلم کی قید نہیں لگائی گئی اسی طرح دوسری حدیث ہر نفس کو شامل ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ پہلی حدیث میں سبب اسلام سے مقید ہے اور دوسری حدیث میں سبب مطلق ہے۔

دوسری حالت : حکم اور سبب میں مطلق اور مقید متحد (یعنی ایک) ہوں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "حرمت عليكم الميتة والدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به"[3] (تم پر مرا ہوا جانور اور بہا ہوا لہو اور سور کا گوشت اور جس پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے وہ حرام کیا گیا ہے)

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے "قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتاً او دما مسفوحا او لحم خنزير"[4] (کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں سے

۱۔ صحیح بخاری ۲: ۱۳۸' صحیح مسلم کتاب الزکوۃ' حدیث نمبر ۹۸۴ ۲۔ صحیح بخاری ۲: ۱۳۹ ۳۔ (المائدۃ۔۳) ۴۔ (الانعام۔۱۴۵)

کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا لہو ہو یا سور کا گوشت ہو)۔

دم مسفوح سے مراد وہ خون ہے جو اپنی جگہ سے بہہ جائے۔ پہلی آیت میں "دم" مطلق ذکر ہوا ہے جبکہ دوسری آیتؐ میں "مسفوح" کے ساتھ مقید ہے۔ دونوں آیات میں ایک حکم ہی ہے یعنی دم مسفوح (یعنی بہنے والے خون) کی حرمت۔ اور حرمت کا سبب بھی ایک ہے یعنی اس بہنے والے خون کا نقصان اور اذیت۔

تیسری حالت : حکم اور سبب دونوں میں مقید اور مطلق الگ الگ ہوں مثلاً "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله"[1] (اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو' یہ ان کے فعلوں کی سزا ہے)

اور دوسری آیت میں "ایدی" کا لفظ مطلق ہے جبکہ دوسری آیت میں "ایدی" کو الی المرافق کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ دونوں آیات میں حکم مختلف ہے' پہلی میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ دوسری میں ہاتھ دھونے کے وجوب کا حکم ہے' اسی طرح سبب بھی مختلف ہے۔ پہلی آیت میں ہاتھ کاٹنے کا سبب مال محفوظ پر دست اندازی ہے جبکہ دوسری آیت میں ایسے عمل میں ناپاکی سے پاکیزگی حاصل کرنا ہے جس میں طہارت شرط ہے۔

چوتھی حالت : مطلق اور مقید کا حکم الگ الگ ہو اور سبب ایک ہو مثلاً "یا ایها الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق"[2] (مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو)۔

اور دوسری آیت ہے "و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم منه"[3] (اور اگر بیمار ہو یا سفر میں ہو یا کوئی تم میں سے بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ مل سکے تو پاک مٹی سے ہاتھوں اور منہ کا مسح کر لو)۔

پہلی آیت میں "ایدی" الی المرافق کے ساتھ مقید ہے اور دوسری آیت میں مطلق ہے۔ دونوں آیات میں حکم مختلف ہے' پہلی میں دھونے کا اور دوسری میں مسح کا حکم ہے لیکن سبب دونوں کا ایک ہے۔ یعنی ناپاکی کی حالت میں نماز کا ارادہ۔

پانچویں حالت : حکم ایک ہو اور سبب الگ الگ ہو مثلاً کفارہ ظہار کے بارے میں ہے : "والذین

---

[1] (المائدہ۔۳۸) [2] (المائدہ۔۶) [3] (المائدہ۔۶)

يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبه"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں۔ پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضروری) ہے)

قتل خطاء کے کفارہ کے بارے میں ہے "و من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة"[2] (جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے تو وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے)۔

یہاں "رقبہ" یعنی غلام آزاد کرنا کفارہ ظہار میں مطلق ہے جبکہ کفارہ قتل میں ایمان سے مقید ہے' دونوں آیات میں حکم ایک ہے یعنی غلام آزاد کرنا' لیکن سبب دونوں کا الگ الگ ہے۔ پہلی آیت میں سبب رجوع ہے جس کے تعین میں اختلاف ہے[3] اور دوسری آیت میں سبب قتل خطاء ہے۔

---

[1] (المجادلہ۔ ۳) [2] (النساء۔ ۹۲)

[3] امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع سے مراد اس کام سے رک جانا ہے' جو اس نے اپنے اوپر حرام کیا ہے' اگر ظہار کے بعد طلاق دے دی تو کفارہ ظہار واجب نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے اصح روایت یہ ہے کہ رجوع سے مراد وطی کا ارادہ ہے' امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ "باز رہنے کا عزم"۔ موطا سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع میں امساک اور وطی دونوں مراد ہیں۔ امام احمدؒ کے نزدیک اس سے مراد جماع ہے۔ جب جماع کا ارادہ کرے گا تو کفارہ ادا کرے گا۔ رجوع کے معنی میں دیگر اقوال بھی ہیں۔ دیکھئے مغنی ابن قدامۃ: (۷/۵۲۱) خطیب کی مغنی المحتاج (۳/۲۵۶) حاشیہ ابن عابدین (۳/۴۶۹) بدایۃ المجتہد (۲/۱۰۶) موطا امام مالک (۲/۵۶۰) سایس کی تفسیر آیات الاحکام (۴/۱۱۴)

اس باب کے وہ اہم اصولی قواعد جن میں اختلاف ہے:

مطلق اور مقید کے احوال بیان کرنے کے بعد اب یہ بتانا ضروری ہے کہ جب کوئی نص مطلق ہو اور اس کے ساتھ کسی قید کا ذکر نہ ہو تو اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے اور اسی طرح مقید پر اس کی قید کے ساتھ عمل واجب ہے۔ اس کے بغیر کوئی آدمی اپنی ذمہ داری سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر ایک لفظ ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ مقید ہو جس طرح کہ مذکورہ پانچوں صورتوں میں آپ نے دیکھ لیا ہے، تو آیا مطلق اور مقید کو اپنے اپنے مقام و مرتبہ میں رکھا جائے گا یا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور اس مطلق سے مراد یہ لیا جائے گا کہ دوسری نص میں یہی مطلق مقید ذکر کیا گیا ہے؟ ان پانچ صورتوں میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں فقہا کا اختلاف ہے۔

وہ صورتیں جن میں اتفاق ہے:

۱۔ جب حکم اور سبب ایک ہو تو اس مقام پر علماء کا اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اس لیے خون میں سے صرف "بہنے والا خون" حرام کیا گیا ہے......

۲۔ جب حکم اور سبب دونوں الگ الگ ہوں تو بھی اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اس لیے آیت سرقہ میں "ایدی" میں اطلاق جاری ہوگا جبکہ آیت وضو میں "مرافق" کی قید سے حکم مقید ہے۔ (یعنی سرقہ میں ہاتھ کہنیوں تک نہ کاٹا جائے گا اور وضو میں کہنیوں تک دھویا جائے گا)۔

۳۔ جب سبب ایک ہو لیکن حکم جدا جدا ہو تو اس صورت میں بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ تیمّم کے مطلق کو وضو کے مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں تیمّم میں کہنیوں تک مسح کے وجوب کا قول دوسرے دلائل کی بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے اس کی وجہ مطلق کو مقید کرنا نہیں ہے۔[۱] البتہ صاحب جمع الجوامع اور اس کے شارح محلی نے اس صورت کو اختلافی مسئلہ قرار دیا ہے۔[۲]

وہ صورتیں جن میں اختلاف ہے:

۱۔ **اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہو**، موضوع اور حکم ایک ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ جمہور شوافع، مالکیہ اور حنابلہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں چنانچہ جمہور کے نزدیک غیر مسلم غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں ہے، جس کی وضاحت بعد میں آرہی ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لیے ان کے نزدیک ہر غلام پر صدقہ واجب ہے۔

۱۔ الاحکام، آمدی (۲/۴۳)　　۲۔ ملاحظہ فرمائیے جمع الجوامع اور محلی کی شرح (۲/۵۱)

۲۔ مطلق اور مقید دونوں کا حکم ایک ہو اور سبب جدا جدا ہو۔ اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اور مقید پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ احناف کے نزدیک کفارہ ظہار میں غلام کے مومن ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ قتل خطاء کے کفارہ میں وہ غلام کے لیے مومن کی قید لگاتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا البتہ ان میں بعض علماء کے نزدیک مطلق کو مقید پر لفظاً محمول کیا جائے گا اور بعض کے نزدیک صرف اس وقت محمول کیا جائے گا جب طرفین میں علت جامع موجود ہو۔ ان حضرات کے نزدیک یہ صورت قیاس کے باب سے متعلق ہو جائے گی۔ آمدیؒ نے دعوی کیا ہے کہ یہ قول امام شافعیؒ کے مذہب سے زیادہ قریب ہے۔[۱] جمع الجوامع اور اس کی محلی کی شرح میں اس قول کو صیغہ جزم کے ساتھ امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے' دونوں فرماتے ہیں: "اگر سبب مختلف ہو اور حکم ایک ہو جس طرح کہ کفارہ ظہار میں ارشاد باری تعالی ہے "فتحرير رقبة" اور کفارہ قتل میں ہے "فتحرير رقبة مومنة" تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہاں سبب مختلف ہے۔ اس لیے مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور بعض علماء کا قول ہے کہ مطلق کو مقید پر لفظاً محمول کیا جائے گا یعنی کسی علت جامع کو دیکھے بغیر صرف مقید لفظ آجائے تو اسے مقید پر محمول کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں مقید پر قیاساً محمول کیا جائے گا اس لیے یہاں بھی علت جامع کا ہونا ضروری ہے۔[۲]

خاص اور عام کی بحث میں جہاں اور جن مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے ان کو ان دو مسائل کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً خبر واحد یا قیاس سے کتاب اللہ کے عام میں ابتداءً تخصیص پیدا کرنا۔ وہاں جن چیزوں میں اتفاق ہے یہاں بھی ان میں اتفاق ہے اور جن مسائل میں وہاں اختلاف ہے ان میں یہاں بھی اختلاف ہے۔ آمدیؒ "الاحکام" میں فرماتے ہیں: "جب مطلق اور مقید کا معنی معلوم ہو گیا تو باقی مسائل میں جو احکام عموم کی تخصیص میں اتفاقی یا اختلافی یا راجح اور غیر راجح کے تھے وہی مطلق کو مقید بنانے کے بھی ہیں۔ اس لیے آپ پر یہ لازم ہے اسی کا اعتبار کریں"۔[۳]

احناف کی دلیل:

جن اختلافی مسائل میں احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا ان میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ "اصول یہ ہے کہ احکام پر الفاظ کی دلالت جس طرح شارع کی طرف سے آئی ہے اس کا التزام

---

[۱] الاحکام (۲/۱۱۲) [۲] شرح جمع الجوامع، محلی (۲/۵۱) [۳] الاحکام ۲: ۱۱۱

کیا جائے۔ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو تقیید کے ساتھ رکھا جائے کیونکہ ہر نص بالذات حجت ہے۔ کلام میں کسی دلیل کے بغیر اسے مقید قرار دینے سے شارع کے حکم کے بغیر مفہوم میں تنگی پیدا ہو جاتی ہے اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے الا یہ کہ دونوں کے احکام میں ایسا تضاد ہو جائے جس سے کلام میں تضاد پیدا ہوتا ہو۔ جن مسائل میں اختلاف ہے وہ اس تضاد سے محفوظ ہیں۔[1]

جمہور کی دلیل :

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید ایک کلام کی طرح ہے۔ اگر قرآن مجید میں کوئی ایک کلمہ کسی حکم کی توضیح کر رہا ہو تو پھر ضروری ہے کہ جہاں بھی اس بات کا ذکر ہو حکم اس کا ایک ہی ہو۔ ''الام'' میں امام شافعیؒ کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے' عنقریب اس کا ذکر آرہا ہے۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مطلق قید کے ذکر سے خاموش ہوتا ہے اور اس پر نفی یا اثبات میں دلالت نہیں کرتا' جس چیز سے خاموشی اختیار کی گئی ہے اس کا وجود نہیں ہے جبکہ مقید اس قید کی صراحت کرتا ہے جس کے وجود سے جواز ثابت ہوتا ہے اور جس کے عدم وجود سے جواز کی نفی ہوتی ہے' گویا یہ مفسر کی طرح ہے اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسے اصل قرار دے کر اس پر مطلق کی بیاد رکھی جائے اور اس طرح مقید' مطلق کو اپنے اطلاق سے پھیر دے گا اور اس کی مراد کی توضیح کر دے گا۔[2]

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین کی شرائط :

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائلین نے اس کے لیے کچھ شرائط لگائی ہیں جن کا ابھی تذکرہ ہو گا۔ علامہ شوکانیؒ نے اپنی کتاب ''ارشاد الفحول'' میں اس کا ذکر کیا ہے' فرماتے ہیں :

''حمل کے قائلین نے سات شرائط بیان کی ہیں :

پہلی شرط : دونوں جگہوں یعنی مطلق و مقید میں ذات کے ثبوت کے ساتھ مقید کا تعلق صفت و موصوف کا ہو۔ جہاں اصل حکم میں کسی زیادتی کا اثبات ہو یا عدد ہو تو وہاں کسی ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کو دھونا واجب ہے جبکہ تیمّم میں دو اعضاء پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اس بات پر اجماع ہے کہ تیمّم کے اطلاق کو وضو کی تقیید پر محمول نہیں کیا جائے گا جس سے تیمّم میں بھی چاروں اعضاء پر مسح لازم آئے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسے حکم کا اثبات لازم آتا ہے جس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جبکہ مطلق کو

---

[1] الکشف علی اصول البزدوی (۲/ ۲۹۰............)

[2] الاحکام' آمدی (۲/ ۱۱۲) توضیح تلویح (۱/ ۶۴)

مقید پر محمول کی شرط کی ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ اس کا تعلق صفات سے ہے۔ اس شرط کا ذکر القفال شاشیؒ، شیخ ابو حامد السفرائنیؒ، ماوردیؒ اور رویانیؒ نے کہا ہے، مالکیہ میں سے ابہری کا مسلک بھی ماوردی نے یہی نقل کیا ہے اور شوافع میں سے ابن خیران کا مسلک ماوردیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر ذات میں محمول کیا جائے گا۔ یہ قول باطل ہے۔

دوسری شرط : مطلق کی اصل ایک ہو مثلاً وصیت اور رجوع میں گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ہے اور بیوع میں اسے مطلق ذکر کیا گیا ہے تو عدالت (یعنی گواہوں کے عادل ہونے کی) شرط تمام جگہوں میں ہوگی۔ اسی طرح میاں بیوی کی میراث کو ان الفاظ سے مقید کر دیا گیا "من بعد وصية توصون بها او دين" (یہ حصے تمہاری وصیت کی (تعمیل) کے بعد جو تم نے کی ہو اور ادائے قرض کے بعد تقسیم کیے جائیں گے)۔ تو میراث کے وہ احکام جو مطلق بیان ہوئے ہیں سب کے ساتھ یہ قید ہے کہ وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ان پر عمل ہوگا البتہ جہاں مطلق دو متضاد قیود کے درمیان آجائے تو پھر وہاں سبب کو دیکھا جائے گا اگر سبب مختلف ہو تو بغیر دلیل کے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا پھر اسے اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس کا قیاس تقاضا کرے گا یا جس کے حکم کی دلیل زیادہ قوی ہوگی۔ یہ شرط استاذ ابو منصور شیخ ابو اسحٰق شیرازی اور ماوردی نے ذکر کی ہے۔ قاضی عبدالوہاب نے اس شرط پر اتفاق نقل کیا ہے۔ علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق نہیں ہے کیونکہ قفال شاشی نے اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے لیکن کسی کو ترجیح نہیں دی۔

تیسری شرط : کلام نفی یا نہی کی قسم سے نہ ہو بلکہ کلام امر یا مثبت اقسام میں سے ہو۔ یہ شرط آمدی، ابن حاجب اور دیگر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ فرماتے ہیں: "ان کے مدلول پر عمل کرنے میں اتفاق ہے اور باہم جمع بھی کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں کوئی دشواری نہیں ہے"۔ اگر کوئی کہے "لا تعتق مكاتبا" (مکاتب (ایک خاص قسم کا غلام) کو آزاد نہ کرو) "لا تعتق مكاتباً كافراً" (کافر مکاتب (ایک خاص قسم کا غلام) آزاد نہ کرو) تو اس صورت میں مسلم اور غیر مسلم مکاتب میں سے کسی ایک کو آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر کسی ایک کو بھی آزاد کر دیا تو دونوں نصوص پر عمل نہیں ہوا۔ صاحب محصول اس مقام پر امر اور نہی کو یکساں قرار دیتے ہیں۔ علامہ آمدی اور ابن حاجب نے جو کچھ بیان کیا ہے علامہ قرافیؒ نے اس کا رد کیا ہے۔

علامہ اصفہانی نے بھی صاحب محصول کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کہا کہ: مطلق کو مقید پر محمول کرنا امر اور نہی سے مختص نہیں ہے بلکہ جملہ اقسام میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ علامہ زرکشیؒ بیان

کرتے ہیں: "کہا جاتا ہے کہ نفی اور نہی میں مطلق اور مقید کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ عام کے بعض معانی کی اقسام میں سے ہیں۔ اس میں ابو ثور کا اختلاف پہلے آچکا ہے اس لیے اسے یہاں ذکر نہیں کیا جارہا۔ درست بات یہی ہے کہ نفی اور نہی میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جن فقہاء نے اس شرط کا اعتبار کیا ہے ان میں ابن دقیق العید بھی ہیں انہوں نے خاص پر عام کی بناء رکھنے میں بھی اسے شرط قرار دیا ہے۔

چوتھی شرط: اباحت کا پہلو نہ ہو' ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ: "اگر اباحت کا پہلو ہوگا تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس مقام پر دونوں نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہوگا بلکہ مطلق میں ایک زائد مفہوم ہوگا' علامہ زرکشیؒ نے اسے محل نظر قرار دیا ہے"۔

پانچویں شرط: مطلق کو مقید پر محمول کیے بغیر مطلق اور مقید میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ اگر تطبیق ممکن ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک کے مفہوم کو ترک کر دیا جائے۔ اسے ابن الرفعۃ نے "المطلب" میں نقل کیا ہے۔

چھٹی شرط: یہ نص مقید میں مطلق اور مقید دونوں کی مشترکہ مقدار سے کوئی قدر زائد نہ ہو' اگر قدر زائد ہو تو پھر یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ قید اس قدر زائد کی وجہ سے ہو' لہٰذا اس صورت میں بھی مطلق کو قید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

ساتویں شرط: ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو مطلق کو مقید کرنے سے مانع ہو' اگر ایسی کوئی دلیل ہوگی تو وہاں مطلق کو مقید پر بالکل محمول نہیں کیا جائے گا۔[1]

---

[1] ارشاد الفحول (۱۶۶۔۱۶۷)

اس قاعدہ میں اختلاف کے نتیجہ میں فروعی مسائل کا اختلاف :

مطلق کو مقید کرنے میں اختلاف کا فروعی مسائل پر بہت زیادہ اثر پڑا ہے۔ ان تمام مسائل کے لیے ایک بڑی کتاب بھی ناکافی ہے۔ البتہ ان میں سے چند اہم مسائل کا یہاں تذکرہ ہوگا۔

۱۔ وہ رضاعت جس سے حرمت لازم آتی ہے اسے عدد سے مقید کرنا :

احناف کے نزدیک ہر اس رضاعت سے حرمت پیدا ہوتی ہے جسے رضاعت کہا جا سکتا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ۔ ہدایہ میں ہے : ”رضاعت میں قلیل اور کثیر برابر ہے بشرطیکہ دودھ مدت رضاعت میں پیا ہو اس سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے“۔[۱] احناف کی دلیل یہ آیت ہے ”و امھاتکم اللاتی ارضعنکم“[۲] (اور وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ آیت مطلق ہے اور مزید تائید کے لیے شیخین[۳] کی اس روایت کو پیش کرتے ہیں ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ (رضاعت سے وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہیں)۔ قیاس کو بھی بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ احادیث جو مقید ہیں ان سے آیت کے اطلاق میں احناف کسی قسم کی تقیید نہیں کرتے کیونکہ وہ احادیث احناف کے نزدیک اس درجہ کی نہیں ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق میں تقیید پیدا کر سکیں۔ کنز کی شرح میں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت ”و امھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ“[۴] (وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں) میں عدد کی قید کے بغیر نفس رضاعت کے ساتھ حکم متعلق ہے جبکہ نفس رضاعت پر قید لگانا کتاب اللہ پر زیادتی ہے اور یہ نسخ ہے۔ ہر وہ علت جس کا شریعت میں کوئی حکم ہے اس میں عدد یا تکرار کی شرط نہیں ہے۔ مثلاً نکاح یا وطی سے حرمت مصاھرت کا ثبوت۔ اس سلسلہ میں کافی احادیث ہیں اور سب مطلق ہیں۔ ان احادیث میں صحیحین کی ایک روایت یہ ہے : نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یحرم من الرضاع ما یحرم من الرحم“[۵] اور ایک جگہ ”مایحرم من النسب“ ہے۔ امام مالکؒ اور ان کے ساتھی بھی اسی کے قائل ہیں۔[۶] امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ ابن عمرؓ کا قول بھی یہی بیان کیا جاتا ہے کہ

---

[۱] ھدایہ مع البدایہ (۳/۲) [۲] (النساء ۔ ۲۳) [۳] امام بخاری نے کتاب الشھادات کے ساتویں باب میں نقل کیا ہے دیگر کتب میں بھی یہ حدیث ہے۔ مسلم نے کتاب الرضاع حدیث نمبر (۱۴۴۴) میں ان الفاظ میں یہ روایت نقل کی ہے ”یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من الولادۃ“ (ابوداؤد نے مسلم کے الفاظ میں کتاب النکاح باب ”یحرم من النکاح ما یحرم من النسب“ نقل کیا ہے۔ [۴] (النساء ۔ ۲۳) [۵] الزیلعی (۲/۱۸۱)

[۶] دیکھئے حاشیہ دسوقی (۲/۵۰۲) بدایۃ المجتہد (۲/۳۵)

حضرت عمرؓ سے کہا گیا کہ : ابن زبیرؓ فرماتے ہیں ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا ابن زبیرؓ کے فیصلہ کے مقابلہ میں اللہ کا فیصلہ زیادہ بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "و امھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ"[۱] (اور وہ مائیں جنھوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور رضاعی بہنیں)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ[۲] کے صحیح مذہب کے مطابق پانچ یا پانچ سے زائد مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔ اس مسلک کے قائلین کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے' فرماتی ہیں "کان فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتو فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ھن فیما یقراء من القرآن"[۳] (جب قرآن نازل ہو رہا تھا تو دس مرتبہ دودھ پینے سے حرمت کا ثبوت ہوتا تھا۔ پھر اسے منسوخ کر کے پانچ مرتبہ کر دیا گیا' جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رخصت ہوئے تو انہیں قرآن میں پڑھا جاتا تھا)۔ ان فقہاء نے اس حدیث کو آیت کریمہ کے لیے مقید اور اس کی توضیح کرنے والی قرار دیا ہے۔

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں : "اگر کوئی پوچھے ایک دفعہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت کیوں نہیں ہوتی حالانکہ بعض علماء سلف اس کے قائل ہیں کہ اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نقل کرتی ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے کہ دس مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے تو پانچ میں نسخ ہو گیا۔ اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تحرم الرضعۃ و لا الرضعتان" (ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہو جاتی) اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ سالمؓ کو پانچ مرتبہ دودھ پلایا جائے جس سے وہ عورتیں ان کے لیے حرام ہو جائیں (یعنی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی)۔" جو کچھ حضرت عائشہؓ نے کتاب اللہ کے بارے میں بیان کیا ہے اور جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ نفس رضاعت سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی موجودگی میں کسی کی بات حجت نہیں ہے۔ اور بعض علماء سلف حضرت عائشہؓ کے قول اور جو کچھ سنت رسول میں ہے اس کے بھی قائل ہیں۔ اگر کوئی اس کی نظیر مانگے تو اس کے نظائر یہ ہیں : آیت کریمہ ہے "السارق و السارقہ فاقطعوا ایدیھما"[۴] (اور جو کوئی چوری کرے مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

[۱] فتح القدیر (۳/۴) [۲] امام احمد سے تین روایات ہیں ایک تو یہی ہے اور صحیح مذہب یہی ہے' دوسری یہ ہے کہ قلیل اور کثیر برابر ہے۔ اور تیسری یہ ہے کہ تین رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

[۳] صحیح مسلم' حدیث نمبر ۱۴۵۲' سنن ابو داؤد' کتاب النکاح باب "ھل یحرم مادون خمس رضعات" [۴] (المائدہ۔ ۳۸)

سنت سے معلوم ہوا کہ قطع ید کی سزا اس صورت میں دی جائے گی جب مال مسروقہ کی مالیت ایک چوتھائی دینار سے کم نہ ہو اور مال محفوظ جگہ سے چرایا ہو۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے۔ "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"[۱] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے لگاؤ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی مرد اور عورت کو کوڑے نہیں لگائے ہیں بلکہ رجم کیا ہے۔ تو ہم نے سنت رسول سے استدلال کیا کہ قرآن میں قطع ید کی سزا کا حکم اور زنا کی صورت میں کوڑے مارنے کا حکم نفس سرقہ اور نفس زنا کی صورت میں نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ بعض میں نہیں کاٹا جاتا، بعض صورتوں میں زانی کو کوڑے لگائے جاتے ہیں اور بعض صورتوں میں نہیں لگائے جاتے۔ اسی طرح یہاں بھی ہم سنت رسول سے استدلال کرتے ہیں کہ نفس رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی بلکہ بعض صورتوں میں حرمت ثابت ہوگی اور بعض صورتوں میں حرمت ثابت نہیں ہوگی۔[۲] یہی قول حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ، ابن زبیرؓ، عطاءؒ اور طاؤسؒ سے بھی منقول ہے۔[۳]

بعض فقہاء مثلاً ابو ثورؒ، داؤدؒ اور ابن منذرؒ کی رائے یہ ہے کہ حرمت رضاعت تین یا تین سے زائد مرتبہ دودھ پینے سے ہوتی ہے۔ ان فقہاء کا عمل عبداللہ بن زبیرؓ کی اس حدیث پر ہے جسے امام احمدؒ، نسائیؒ اور ترمذیؒ نے نقل کیا ہے۔[۴] حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لاتحرم من الرضاعة المصة والمصتان" (ایک یا دو مرتبہ پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت پیدا نہیں ہوتی) دوسری حدیث ام فضل سے ہے، امام احمدؒ اور امام مسلمؒ نے اسے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا ایک مرتبہ پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت آجاتی ہے تو آپؐ نے فرمایا "لا تحرم الرضعة والرضعتان، والمصة والمصتان" (ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے سے اور ایک یا دو مرتبہ منہ میں پستان ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی) ایک روایت میں ام فضل فرماتی ہیں کہ "ایک دیہاتی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میرے گھر میں آیا اور پوچھا: اے اللہ کے نبی! میری پہلے ایک بیوی تھی تو میں نے دوسری ایک عورت سے شادی کرلی تو میری پہلی بیوی نے کہا کہ اس نے میری اس نئی بیوی کو ایک یا دو مرتبہ دودھ پلایا ہے۔ رسول اکرمؐ نے فرمایا "لا تحرم الاملاجة والا ملاجتان" (ایک یا دو مرتبہ منہ میں پستان ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوجاتی) املاج کا معنی دودھ پلانا ہے۔[۵]

۱۔ (النور۔ ۲)   ۲۔ الام ۵: ۲۶   ۳۔ مغنی ابن قدامۃ ۷: ۵۳۶

۴۔ ترمذیؒ نے (۱۱۵۰) پر اور مسلمؒ نے عائشہؓ سے (۱۴۵۰) پر نقل کیا ہے۔

۵۔ امام مسلم نے اسے کتاب الرضاع (۱۴۵۱) میں نقل کیا ہے۔

جس طرح اس مسئلہ کا اعتبار مطلق اور مقید کے مسائل میں کیا جاتا ہے' اسی طرح اس کا شمار کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادۃ کے مسائل سے بھی ہے' یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ غیر مسلم غلام کی طرف سے صدقہ فطر

احناف کے نزدیک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرے خواہ اس کا غلام مسلمان ہو یا کافر۔ احناف کا استدلال اس مطلق حدیث سے ہے جسے دار قطنی نے روایت کیا کہ "انہ علیہ الصلوۃ والسلام امر بصدقۃ الفطر عن الصغیر والکبیر و العبد ممن تمونون"[۱] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر چھوٹے بڑے اور اس غلام کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی کا حکم دیا ہے جس کی تم کفالت کرتے ہو۔ احناف اس اطلاق کو ابن عمرؓ کی اس حدیث سے مقید نہیں کرتے۔ "فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکاۃ الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین"[۲] (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کا صدقہ فطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو غلام' آزاد' مرد' عورت' چھوٹے اور بڑے تمام مسلمانوں پر فرض کیا ہے)۔ احناف غلام کے لیے مسلم ہونے کی شرط نہیں لگاتے کیونکہ اس حدیث میں قید سبب میں ہے۔

پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ ان (یعنی احناف) کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب سبب میں ہو تو پھر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں نصوص پر ایک ساتھ عمل ہوگا' کیونکہ کسی ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہوتا۔[۳]

اس مسلک کے قائلین میں عطاءؒ' نخعیؒ' ثوریؒ' اسحٰقؒ اور اسحٰق بن جبیر ہیں۔[۴] جمہور علماء کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا' اس لیے ان کے ہاں مالک پر صرف ان غلاموں کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے جو مسلمان ہوں۔[۵] امام شافعیؒ "الام" میں مذکورہ دو حدیثوں کے بعد لکھتے ہیں: "ہم ان سب پر عمل کرتے ہیں"۔ نافعؒ کی حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ صدقہ فطر صرف مسلمانوں پر واجب ہے اور یہ بات کتاب اللہ سے موافق بھی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالی نے زکواۃ کو مسلمانوں کی پاکیزگی کا ذریعہ بتایا ہے اور پاکیزگی صرف مسلمان کی ہو سکتی ہے"[۶] امام شافعیؒ کی نافعؒ کی حدیث سے مراد ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔

۱۔ الزیلعی علی الکنز ۱: ۳۰۶' المبسوط (۳: ۱۰۳) ۲۔ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے "الام" میں بھی اسے نقل کیا ہے' یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے۔ ۳۔ التوضیح ۱: ۶۳'

۴۔ مغنی ابن قدامۃ (۳: ۵۶) نیل الاوطار ۴: ۱۸۱ ۵۔ مغنی لابن قدامہ (۳: ۵۶)

۶۔ الام (۲/ ۶۳)

۳۔ کفارہ ظہار میں غلام کے مومن ہونے کی شرط :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا"[۱] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے سورۃ "النساء" میں فرمایا ہے : "و من قتل مومنا خطا فتحریر رقبۃ مومنۃ"[۲] (اور جو بھول کر بھی کسی مومن کو قتل کر دے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کرے)۔

کفارہ ظہار میں غلام کا ذکر مطلق ہے لیکن قتل خطاء کے کفارہ میں غلام کے لیے مومن ہونے کی شرط بھی عائد کی گئی ہے' یہ تو واضح ہے کہ دونوں آیات کا حکم ایک ہے یعنی غلام آزاد کرنا البتہ سبب مختلف ہے۔ پہلی میں کفارہ کا ظہار سے سبب ظہار کرنے والے کا رجوع کرنا ہے۔ رجوع کے معنی میں اختلاف ہے...... اور دوسری آیت میں کفارہ کا سبب قتل خطاء ہے۔ احناف حکم ایک اور سبب مختلف ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لیے ان کے نزدیک مطلق اور مقید پر اپنی اپنی جگہ عمل ہو گا۔ تو کفارہ ظہار میں کافر غلام آزاد کرنا بھی کفایت کرتا ہے لیکن کفارہ قتل میں صرف مومن غلام ہی آزاد کیا جائے گا کیونکہ اس میں مومن کی قید ہے۔

جمہور شوافع' مالکیہ' حنابلہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک مذکورہ صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اس لیے ان کے ہاں دونوں کفاروں میں صرف مومن غلام ہی آزاد کیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی تائید معاویہ بن حکم سلمیؓ کی حدیث بھی کرتی ہے کہ انہوں نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو غلام آزاد کرنا اس پر واجب ہے اگر اس کے بدلہ وہ اپنی لونڈی آزاد کر دیں (تو آیا درست ہے ؟)۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لونڈی سے پوچھا "این اللہ؟ فقالت فی السماء' فقال من انا' فقالت رسول اللہ قال فاعتقھا فانھا مومنۃ"[۳] (اللہ کہاں ہے ؟ اس نے کہا آسمان میں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا میں کون ہوں ؟ تو اس نے جواب دیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں' آپؐ نے فرمایا کہ اسے آزاد کر دو یہ مومنہ ہے) اس مقام پر نبی اکرمؐ نے معاویہؓ سے غلام آزاد کرنے کا سبب نہیں پوچھا۔ گفتگو میں جہاں احتمال کا امکان ہو وہاں وضاحت نہ کرنا عموم کے قائم مقام ہوتا ہے۔[۴]

---

[۱] (المجادلہ۔۳) [۲] (النساء۔۹۲) [۳] صحیح مسلم' کتاب المساجد' حدیث نمبر ۵۳۷' سنن نسائی' السہو [۴] نیل الاوطار (۶/۲۶۰)' مغنی ابن قدامۃ (۷/۳۵۹)

امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: "اگر کسی آدمی پر کفارہ ظہار واجب ہو اور وہ غلام آزاد کرنے یا اس کی قیمت ادا کرنے پر قادر ہو تو اس کے لیے غلام آزاد کرنے کے علاوہ اور کوئی صورت جائز نہیں ہے اور وہ صرف مسلمان غلام آزاد کر سکتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کفارہ قتل کے بارے میں فرمان ہے "فتحریر رقبة مومنة" قتل خطاء کے کفارے میں اللہ تعالیٰ نے شرط عائد کر دی ہے کہ صرف مومن غلام کو آزاد کرنے سے ہی کفارہ ادا ہو گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن غلام کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہو گا' جس طرح دو مقامات پر اللہ تعالیٰ نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ذکر کی ہے لیکن تین مقامات پر مطلق گواہوں کا ذکر ہے۔ تو جن مقامات پر عدالت کی قید ہے ہم نے ہر قسم کی گواہی میں اسے ہی کافی سمجھا ہے کیونکہ سب جگہ گواہی ہی ہے' اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جہاں مطلق گواہی کا ذکر ہے اس میں بھی وہی شرط ہے جو دوسرے مقام پر ہے' (یعنی یہ کہ گواہ عادل ہو) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے احوال مسلمانوں کو ہی لٹا دیئے مشرکین کو نہیں لٹائے' اگر کسی نے غیر مسلم غلام آزاد کیا تو یہ اسے کفایت نہیں کرے گا۔ اس پر لازم ہو گا کہ دوبارہ مومن غلام آزاد کرے "[1] اس کے بعد معاویہؓ بن حکم سلمی کی حدیث نقل کی۔

مطلق کو مقید بنانے کے قاعدہ میں احناف کی تطبیق کی حد:

احناف بعض صورتوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل نہیں ہیں لیکن بعض مسائل میں اپنے اس اصول سے انحراف کرتے ہیں اور مطلق کو مقید بنا دیتے ہیں۔ ان مسائل میں صرف سائمہ (یعنی چرنے والے) اونٹوں میں زکوۃ کے وجوب کا مسئلہ بھی ہے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں بعض نصوص مطلق ہیں اور بعض مقید ہیں لیکن یہاں مطلق کو مقید پر محمول کر دیا ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں خط لکھا: "بسم الله الرحمن الرحيم" یہ وہ زکواۃ کا فریضہ ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کیا ہے اور جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو دیا ہے' جو کسی مسلمان سے مقررہ طریقہ کے مطابق لے تو اسے دینا چاہیے اور جو کسی سے زائد مطالبہ کرے تو اسے نہیں دینا چاہیے' پچیس سے کم اونٹوں میں ہر پانچ میں بکری ہے' جب یہ عدد ۲۵ تا ۳۵ ہو تو اس میں ایک بنت مخاض ہے (ایک سال کی عمر کی اونٹنی)......"[2]

امام زہریؒ' ابوبکر بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی سند سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ

---

[1] الام ۵: ۲۸۰ [2] صحیح بخاری' کتاب الزکواۃ باب الزکواۃ الغنم

وسلم نے اہل یمن کی طرف ایک خط لکھا تھا جس میں فرائض' سنن اور دیتوں کے مسائل تھے۔ عمرو بن حزم کے ذریعہ وہ خط بھجوایا گیا اور اہل یمن کو پڑھ کر سنایا گیا۔ خط یہ تھا' بسم اللہ الرحمٰن الرحیم' اللہ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شرحبیل بن عبد کلال کے نام جو ذی رعین' معافر اور ھمدان کے حکمران ہیں حمد و ثناء کے بعد! تمہارے پاس ہماری طرف سے بھیجا ہوا ہمارا نمائندہ ہمارے پاس واپس آ گیا۔ اور اسے تم نے غنیمت میں سے خمس (۱/۵) دلایا ہے۔ اور وہ جو اللہ نے مومنین پر عشر (۱/۱۰) مقرر کیا ہے۔ اور جو بارش کے پانی سے سیراب ہو وہ خالص بارانی ہو یا اسے ندی نالے سیراب کریں' اس میں عشر (۱/۱۰) ہے اگر پیداوار پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور جو اراضی رسی اور ڈول (مصنوعی آلات وغیرہ) کے ذریعہ سیراب کی جائے تو اس میں نصف عشر (۱/۲۰) ہے۔ ہر پانچ سائمہ (چرنے والے) اونٹوں میں ایک بکری ہے اور اگر یہ تعداد ۲۴ سے بڑھ جائے تو اس میں بنت مخاض[۱] (ایک سال کی اونٹنی) ہو گی۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ "ابل" مطلق ہے اور ابن حزم کی حدیث میں "سائمہ" کی قید ہے۔ ان نصوص سے واضح ہے کہ اطلاق اور تقیید سبب حکم میں ہے اور حکم ایک ہی ہے۔ اصولی طور پر احناف کے نزدیک مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا بلکہ دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اسی طرح سائمہ (چرنے والے جانور) اور غیر سائمہ دونوں میں زکواۃ واجب ہو گی جس طرح مالکیہ کا مذہب ہے' لیکن یہاں احناف غیر سائمہ (پالتو) میں زکواۃ کو واجب نہیں سمجھتے اور مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں احناف نے جو حکم لگایا ہے اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو نسخ ہوا ہے کیونکہ جو نص مقید ہے وہ مطلق سے موخر ہے وہ مطلق کے لیے ناسخ ہے اس لیے غیر سائمہ کے لیے مقید ناسخ ہے۔

یہ جواب اسی صورت میں درست ہے جب فرض کر لیا جائے کہ اس مقام پر مقید مطلق سے موخر ہے' اور دوسرا یہ کہ احناف مفہوم مخالف کے قائل ہوں تو تب یہ بات صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں اور اگر بالفرض قائل بھی ہوں تو یہاں منطوق (کلام میں مذکور) اور مفہوم (یعنی مفہوم مخالف) کے درمیان تعارض ہے بوقت تعارض منطوق (یعنی مذکور) زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے اس پر عمل کیا جائے گا اور سب جانوروں کی "مطلق ملکیت" ہو گا۔[۲]

اسی طرح احناف کے نزدیک قصاص صرف قتل عمد کی صورت میں لیا جا سکتا ہے اور آیات قصاص کے اطلاق کو اس حدیث سے مقید کر دیتے ہیں "العمد قود" (قصاص قتل عمد میں ہے)[۳] حالانکہ یہاں قید

۱۔ نصب الرایۃ (۲: ۲۴۰) ۲۔ دیکھئے محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء' فضیلۃ الشیخ علی الخفیف

(۱۳۵۔۱۳۶) ۳۔ سنن ابی داؤد' کتاب الدیات

سبب حکم میں ہے اور اصول کا تقاضا یہ تھا کہ مطلق اور مقید دونوں پر عمل کیا جاتا۔ سعدی چلپیؒ [1] شرح العنایۃ کے حاشیہ میں اس آیت "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ' الحر بالحر" [2] (تمہیں مقتولوں کے بارے میں قصاص (خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جاتا ہے' آزاد کے بدلے آزاد) کے تحت لکھتے ہیں: اس آیت نے بظاہر قتل عمد اور خطا میں کوئی فرق نہیں کیا ہے لیکن قصاص کے لیے عمد کی قید اس حدیث کی بنا پر ہے "العمد قود" یعنی قصاص کا موجب قتل عمد ہے اور حدیث مشہور ہے۔ سعدی چلپیؒ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث کی جا سکتی ہے' کیونکہ جب اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہوں مثلاً "ادوا صدقة الفطر عن کل حر و عبد' و ادوا عن کل حر و عبد من المومنین" (صدقہ فطر ہر غلام اور آزاد کی طرف سے ادا کرو اور ہر مومن آزاد اور غلام کی طرف سے ادا کرو) تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک پر عمل کیا جائے گا' کیونکہ اصول کی کتب میں صراحت ہے کہ اسباب میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو پھر آیت میں مذکور قتل کو عمد کے وصف سے کس طرح مقید کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] حاشیہ چلپی علی شرح العنایۃ (۸ / ۲۴۷)
[2] (البقرہ۔ ۱۸۷)

ج۔ نص (Text) پر اضافہ کو نسخ تصور کیا جائے گا یا نہیں :

نص پر اضافہ کی دو صورتیں ہیں :

۱۔ مستقل بالذات اضافہ ۲۔ غیر مستقل بالذات اضافہ

اگر نص (Text) میں مستقل اضافہ پہلے حکم کی جنس پر نہیں ہے تو یہ اضافہ بالاتفاق ناسخ یعنی پہلے حکم کو منسوخ کرنے والا نہیں ہے مثلاً نماز کے واجب ہونے کے بعد زکواۃ کے واجب ہونے کا اضافہ (یعنی اس سے نماز کا وجوب منسوخ نہیں ہو جائے گا کیونکہ نماز کی جنس زکواۃ سے الگ ہے)۔ محصول میں ہے : "تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عبادات پر کسی اور عبادت کا اضافہ پہلی عبادات کے لیے ناسخ نہیں ہوتا"۔

صاحب ارشاد الفحول فرماتے ہیں : "معروف بات ہے کہ اس طرح کے معاملات میں اہل اسلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں تو کوئی تضاد نہیں ہے"۔ "روضۃ الناظر" میں ہے : "چونکہ پہلے حکم کو ختم اور تبدیل کرنے کا نام نسخ ہے۔

غیر مستقل بالذات اضافہ : یہ مستقل اضافہ اس جنس میں سے ہے جس کے بارے میں پہلے نص وارد ہوئی ہے مثلاً پانچ نمازوں کے بعد کسی نماز کا اضافہ تو جمہور کے نزدیک نسخ نہیں ہے البتہ بعض علماء عراق کے نزدیک یہ نسخ ہے۔[۱] لیکن اس قول سے جو نقائص سامنے آتے ہیں ان سے اس دعویٰ کی تردید ہو جاتی ہے۔

اور اگر زیادتی مستقل نہ ہو مثلاً کسی جزء یا شرط کا اضافہ یا ایسی زیادتی کہ جس سے مفہوم مخالف کا حکم ختم ہو جائے تو زیادتی کی اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے' اس سلسلہ میں فقہاء کے چند اقوال ہیں :

پہلا قول : اس صورت میں مطلقاً نسخ نہیں ہے' یہ شوافع' مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ ان حضرات کا استدلال درج ذیل چیزوں سے ہے :

نسخ کی حقیقت یہ ہے کہ حکم تبدیل ہو جائے یا اسے مکمل طور پر اٹھا لیا جائے تو نسخ کا یہ مفہوم زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) کی صورت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) تو ایک شرعی حکم میں مزید تاکید پیدا کرتی ہے یا اس کے ساتھ کسی اور کو ملا دیتی ہے' تو یہ ایسا ہی ہے جیسے نماز کے بعد روزے کا حکم۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی سزا سے کوڑے لگانے کا وجوب ختم نہیں ہو جاتا بلکہ جلا وطنی کے بعد بھی وجوب اسی طرح برقرار رہتا ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ جلا وطنی کا حکم دے کر ایک اور حکم دوسرے سے ملا دیا جاتا ہے۔

۱۔ کشف الاسرار علی البزدوی (۳/ ۱۹۱) ارشاد الفحول ۱۹۵

صاحب روضۃ الناظر فرماتے ہیں: ”ہماری دلیل یہ ہے کہ نسخ حکم کو اٹھا لینے کا نام ہے۔ نص میں حد کا حکم اجرائے حد کو واجب کرتا ہے اور حد جاری ہونے سے حکم پورا ہو جاتا ہے۔ اب یہ حکم اپنی جگہ باقی ہے۔ فرق صرف یہ ہوا ہے کہ امر (یعنی جلاوطنی کی سزا کے حکم) نے اس کے ساتھ ایک دوسری چیز کو ملا دیا جس کی بجا آوری بھی واجب ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جس طرح نماز کے بعد روزے کا حکم دیا گیا۔ رہی صفت کمال تو وہ شرعاً مقصود نہیں ہے۔ مقصود تو وجوب ہے اور اس پر پوری طرح عمل کرنا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں (یعنی سزائے حد پر سزائے تعزیر جلاوطنی کے اضافے کی صورت میں) باقی ہیں۔ لہذا اگر اللہ صرف نماز کو فرض قرار دیتا تو یہ نماز کل واجبات پر مشتمل ہوتی اور یہی واجبات کی مکمل صورت ہوتی۔ جب روزے فرض ہوئے تو نماز کی حیثیت ”کل واجبات“ ختم ہو گئی۔ لہذا یہ نہ کہا جائے گا کہ نماز منع ہو گئی۔ آیت میں مذکور الفاظ سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ زنا کی سزا صرف کوڑے ہیں کیونکہ آیت حد کے واجب ہونے کے علاوہ کسی اور چیز کی نفی نہیں کرتی' یہ بات (یعنی مجرم کو کوڑوں کے علاوہ اور سزا نہ دی جائے) تو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتی ہے حالانکہ احناف مفہوم مخالف کو دلیل (یعنی دلیل صحیح) نہیں مانتے“۔[1]

دوسرا قول: یہ صورت نسخ کی ہے۔ علامہ سرخسیؒ اصول سرخسی میں فرماتے ہیں: ”چوتھی صورت نص پر زیادت حکم میں اضافہ کی ہے یہ ظاہری صورت کے لحاظ سے بیان ہے اور ہمارے نزدیک مفہوم کے اعتبار سے نسخ ہے[2] خواہ یہ زیادت (حکم میں اضافہ) سبب میں ہو یا حکم میں۔ استدلال یہ ہے:

۱۔ چونکہ نسخ ایک حکم کے ختم ہونے کی توضیح کرتا ہے اور نسخ کا یہ مفہوم زیادت (یعنی حکم میں اضافہ) علی النص میں بھی ہے' اس لیے اسے بھی نسخ کہا جائے گا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس مقام پر کلام سے مقصود اطلاق ہوتا ہے جس کا حکم معلوم ہے یعنی بغیر کسی قید کے اس کام کو کر لینے سے آدمی اپنے ذمہ سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے جس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مقید کا مفہوم دوسرا ہے جو کہ پہلے کے مفہوم سے متضاد ہے کیونکہ تقید سے قید (Condition) کا اثبات ہوتا ہے جبکہ اطلاق سے قید ختم ہو جاتی ہے' مقید کا بھی حکم معلوم ہے یعنی کسی حکم کو مشروط طریقہ سے ادا کر لینے سے آدمی عہدہ برا ہو جاتا ہے۔ قید کے بغیر اس پر عمل کرنے سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ جب مطلق مقید بن جائے گا تو تقیید کے ثبوت سے لازماً اطلاق کا حکم ختم ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ان کے درمیان منافات ہے۔ مطلق میں بغیر قید کے جواز عمل ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مقید قید کے بغیر جائز ثابت نہیں ہو گا تو جب دوسرے حکم سے پہلا حکم ختم ہو جائے گا تو دوسرا پہلے کے لیے بنا بر ضرورت ناسخ ہو گا۔[3]

۱۔ روضۃ الناظر ۲/۴۲' کشف الاسرار' بخاری (۳: ۱۹۲) ۲۔ اصول سرخسی (۲/۸۲) ۳۔ کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۳: ۱۹۳

۲۔ زیادت کی صورت یا تو یوں ہو گی کہ ہم دو یا زائد احکام میں سے کچھ کو اختیار کر لیں جبکہ پہلے صرف ایک حکم کی تعمیل واجب تھی یا دو کی واجب تھی' اس طرح ایک حکم کو ترک کرنے کی حرمت رفع ہو جائے گی یا صورت یہ ہو گی کہ پہلے حکم پر اضافہ واجب ہو گا' دونوں صورتوں میں اس زیادتی کی وجہ سے اصلی حکم کی مکمل تعمیل رفع ہو جائے گی۔[1]

تیسرا قول: اگر زیادت (یعنی اضافہ) کی نفی مزید علیہ (جس حکم میں اضافہ ہوا ہے) کے فحوا سے معلوم ہو تو یہ اضافہ نسخ ہے مثلاً "فی سائمة الغنم زکوة" اس سے پالتو جانوروں کی زکوۃ کی نفی معلوم ہوتی ہے اور اگر فحوائے کلام اس اضافہ کی نفی نہ کرے تو یہ نسخ نہیں ہے۔

چوتھا قول: اگر زیادت مزید علیہ (یعنی جس نص کے حکم میں اضافہ ہوا ہے) میں اسی طرح شرعی تبدیلی پیدا کر دے کہ اگر اس نئے حکم کے بعد پہلے والے حکم پر عمل کرنے سے وہ عمل معتبر نہ ہو تو یہ نسخ ہے۔ مثلاً نماز میں کسی رکعت کا اضافہ۔ رکعت کے اضافے کے بعد شرعاً سابقہ تعداد میں نماز پڑھنا جائز نہ ہو گا اور اگر مزید علیہ (یعنی جس نص کے حکم میں اضافہ ہوا ہے) اضافہ کے بغیر بھی درست بن سکے تو یہ نسخ نہیں ہے مثلاً کوڑوں کے بعد جلاوطنی کی سزا۔ یہ قاضی عبدالجبار کا مذہب ہے۔ کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ صرف کوڑے مارے۔

پانچواں قول: اگر اضافہ اصل سے اس طرح مل جائے کہ اس سے تعدد اور انفصال ختم ہو جائے تو یہ نسخ ہے' بصورت دیگر نسخ نہیں ہے مثلاً اگر شارع نماز فجر میں دو رکعتوں کا اضافہ کر دے۔ اضافہ کے بعد اگر ان دو رکعتوں کو ختم کر دیا جائے تو بقیہ دو رکعتوں کا اثر بھی بالکل ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ پوری نماز چار رکعت ہو گی۔ لیکن اس کے برعکس اگر حد قذف میں ۲۰ کوڑوں کا اضافہ کر دیا جائے تو اضافہ کو ختم کرنے کے باوجود باقی کا اثر رہے گا۔ کیونکہ یہاں اضافہ سے ۸۰ کوڑوں کی سزا ختم نہیں ہو جاتی بلکہ بیس مزید واجب ہو جاتے ہیں۔[2]

چھٹا قول: اگر اضافہ سے کوئی عقلی حکم ختم ہو جائے یا ایسا حکم جو اصل کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے مثلاً براۃ الذمہ (کہ ہر انسان اصل کے اعتبار سے بری الذمہ ہے) تو یہ نسخ کی صورت نہیں ہے اور اگر اضافہ کسی شرعی حکم کو اٹھا لے (یعنی ختم کر دے) تو یہ نسخ ہے' یہ قول آمدیؒ' ابن حاجب امام رازیؒ اور بیضاویؒ کا ہے' اسی

---

[1] التوضیح ۲: ۳۷' اصول سرخسی ۲: ۸۳ [2] المستصفی (۱: ۱۱۷: ۱۱۸)

قول کو ابو الحسین بصریؒ نے "المعتمد" میں ترجیح دی ہے۔[1]

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ حکم لگایا جائے کہ اضافہ نسخ ہے اور اس سے پہلے نازل ہونے والا حکم ختم ہو جاتا ہے تو پھر صرف دلیل قطعی ہی ناسخ بن سکتی ہے۔ اس بناء پر نص قرآنی پر خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نسخ نہیں ہے تو پھر خبر واحد سے اس نص قرآنی پر اضافہ جائز ہو گا۔

غیر حنفیہ کے نزدیک خبر واحد وہ ہے جو متواتر نہ ہو۔ اگرچہ اس کے راوی ہر درجے میں ایک سے زیادہ ہوں۔ اور حنفیہ کے نزدیک خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے بالمقابل ہو یعنی نہ متواتر ہو اور نہ مشہور۔ یوں حنفیہ کے نزدیک حدیث کی تقسیم تین درجوں میں ہے اور دوسروں کے نزدیک دو درجوں میں۔

---

[1] ارشاد الفحول ۱۹۴۔۱۹۵، التلویح علی التوضیح (۲: ۳۶۔۳۷)، شرح مختصر المنتہی ۲/ ۲۰۲۔۲۰۳

اس قاعدہ میں اختلاف کا نتیجہ :

اس اصولی قاعدے میں اختلاف کی وجہ سے فقہ کے بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ان میں سے چند یہ ہیں :

ا۔ وضو اور غسل میں نیت کی فرضیت

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "یایها الذین امنو اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین وان کنتم جنبا فاطهروا"[1] (مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو' اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو' اور اگر نہانے کی حاجت ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو)۔

اس آیت میں وضو کے چار فرائض کا ذکر صراحتاً ہے اور جنابت سے پاک ہونے کا حکم ہے۔اب فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وضو اور غسل میں نیت فرض ہے یا نہیں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک نیت وضو اور غسل کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے : "انما الاعمال بالنیات' وانما لکل امری ما نوی"[2] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے' ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی)۔

امام مالکؒ' اسحٰقؒ اور ابو داوٗدؒ کا مذہب بھی یہی ہے[3]' امام احمدؒ کے نزدیک نیت وضو کی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔[4]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو اور غسل کے درست ہونے کے لیے نیت رکن یا شرط نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل اس کے بغیر بھی درست ہیں۔ نیت کا مطالبہ تو صرف عبادت میں ثواب کے حصول کے لیے ہے' کیونکہ وضو میں چار اشیاء مطلوب ہیں جن میں نیت شامل نہیں ہے۔ غسل تمام بدن پر پانی بہانے کا نام ہے اور پانی فی نفسہ پاک کرنے والی چیز ہے' اس لیے پانی سے پاکیزگی کا حصول طہارت حاصل کرنے والے کے ارادے پر موقوف نہیں ہے۔ مثلاً آگ کے جلانے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ بندے کی طرف سے اس کا ارادہ بھی شامل ہو' وضو اور غسل میں نیت کی شرط زیادۃ علی النص (یعنی متن میں مذکور حکم میں اضافہ) ہے اور

۱۔ (المائدۃ۔۶) ۲۔ امام بخاری نے کتاب بدء الوحی کے آغاز میں اسے روایت کیا ہے' دیگر محدثین نے بھی اسی طرح کیا ہے اور امام مسلم نے کتاب الامارۃ (۱۹۰۷) میں روایت کیا ہے۔

۳۔ محلی' ابن حزم (۱ : ۷۴)' شرح القطب الدردیر علی سیدی خلیل (۱ : ۹۳) ۴۔ مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتھی (۱ : ۱۰۵)

یہ نسخ ہے قرآن کو صرف قرآن' سنت متواترہ یا مشہورہ منسوخ کر سکتے ہیں جبکہ نیت والی حدیث مذکورہ اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے۔ علامہ سرخسیؒ مبسوط میں فرماتے ہیں: "امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو اور غسل نیت کے بغیر درست نہیں ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "انما الاعمال بالنیات ولکل امری مانوی" (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی (صلہ) ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی)۔

دوسرا یہ کہ یہ دونوں چیزیں طہارت ہیں جو کہ تیمّم کی طرح عبادت ہیں۔ اس لیے تیمّم کی طرح یہ بھی نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بندے کی طرف سے قصد اور ارادے کے بغیر کوئی چیز عبادت نہیں بنتی اس کے برعکس غسل نجاست عبادت نہیں ہے۔

ہماری دلیل آیت وضو ہے جس میں اعضاء کو دھونے اور مسح کرنے کی صراحت ہے اور یہ دونوں نیت کے بغیر بھی ہو جاتے ہیں اب اس میں نیت کی شرط لگانا نص پر اضافہ ہے حالانکہ منصوص (یعنی مذکور) الفاظ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو نیت پر دلیل بن سکے۔ جبکہ اضافہ خبر واحد اور قیاس سے جائز نہیں ہے۔[۱]

امام ابو حنیفہؒ نیت کو تیمّم کے فرائض میں شمار کرتے ہیں کیونکہ تیمّم کا معنی ہی قصد اور ارادہ ہے خود یہ لفظ (یعنی تیمّم) نیت کے شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے اور مٹی فی نفسہ نجاست دور کرنے والی چیز بھی نہیں ہے بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے اور نیت کے بغیر اس کا اعتبار نہیں ہو گا۔[۲]

۲۔ وضو کے اعضاء کی ترتیب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب بھی وضو کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "ابدووا بما بداء الله به"[۳] (ان مقامات سے شروع کرو جن سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد وضو کے لیے بھی ہے۔ اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے موقع پر یہ فرمایا تھا لیکن حکم تو عام ہے کیونکہ اعتبار الفاظ کے عموم کا کیا جاتا ہے کسی خاص سبب ورود کا نہیں۔ دوسری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ترتیب سے وضو کیا ہے اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار تو بغیر ترتیب کے وضو کرتے یا بیان جواز کے لیے کوئی دلیل موجود ہوتی جس طرح اعضاء کو تین مرتبہ دھونے کے بارے میں ہے کہ

۱۔ المبسوط (۱/ ۷۲) شرح العنایۃ (۱/ ۲۳)　　۲۔ المبسوط (۱/ ۲/ ۷۲۔ ۷۳)

۳۔ دار قطنی، سنن نسائی

بیان جواز کے لیے تین سے کم مرتبہ بھی آپؐ نے دھویا۔ آپؐ نے ترتیب سے وضو کرنے کے بعد فرمایا تھا "ھذا وضو لا یقبل اللہ الصلوۃ الا بہ"[1] (یہ وضو کا طریقہ ہے اللہ تعالیٰ اس کے بغیر نماز قبول نہیں کرتا)۔

ترتیب کے وجوب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح والے عضو کو اعضاء مغسولہ (یعنی وہ اعضاء جنہیں دھویا جاتا ہے) کے درمیان ذکر کیا ہے عرب ایک ہی جنس کی اشیاء کے درمیان فاصلہ بغیر کسی فائدہ کے نہیں لاتے' وہ فائدہ یہ ہے کہ یہاں ترتیب میں استحباب مقصود نہیں بلکہ وجوب مقصود ہے۔ وجوب پر دلیل امر ہے۔ اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عرب جب معطوفات کا ذکر کرتے ہیں تو پھر اقرب سے آغاز کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے اس میں چہرے کا' پھر ہاتھوں کا پھر سر کا' اور پھر پاؤں کا ذکر کیا ہے تو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں ترتیب سے دھونے کا حکم دیا جارہا ہے ورنہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ "فاغسلوا وجوھکم وامسحوا برؤوسکم واغسلوا ایدیکم و ارجلکم"[2]

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ترتیب وضو میں سنت ہے اور وہ اس قاعدہ کا اطلاق کرتے ہیں کہ زیادۃ علی النص (حکم میں اضافہ) نسخ ہے' قوت کے لحاظ سے ناسخ کو منسوخ کے برابر ہونا ضروری ہے۔ یہاں قرآن مجید صرف چار اعضاء کی طہارت کا حکم دے رہا ہے اور یہ طہارت بغیر نیت بھی ہو جاتی ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کی نیت سے پانی میں غوطہ لگایا تو اس کا وضو ہو جائے گا حالانکہ یہاں ترتیب کا عمل نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ ترتیب سے وضو کرنا اس کے رکن ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض سنتوں پر بھی ہیشگی کی ہے مثلاً کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں ہیشگی ثابت ہے۔

واؤ ترتیب یا تعقیب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ مطلق جمع کے لیے ہے۔ اس بات کا ذکر سیبویہ نے اپنی کتاب میں سترہ (۱۷) مقامات پر کیا ہے اور فارسی نے اس پر اہل لغت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر کوئی کہے "جاء نی زید و عمرو" (زید اور عمرو میرے پاس آئے) تو اس میں دونوں کے آنے کی اطلاع ہے لیکن ترتیب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واسجدی وارکعی مع الراکعین" یہ آیت رکوع کے بعد سجدہ کرنے کی ترتیب پر دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح آیت میں بھی اعضاء کو دھونے کا حکم تو ہے لیکن ترتیب سے دھونے کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔ حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ صفت کمال پر محمول ہے یعنی ترتیب سے دھونے سے وضو کامل ہوگا۔[3]

---

[1] یہ حدیث ابن قدامہ نے "المغنی" میں بغیر کسی تائید کے نقل کی ہے۔ صاحب نیل الاوطار فرماتے ہیں کہ اس میں کلام ہے چونکہ یہ شوافع کی اکثر کتابوں میں ہے' اس لیے میں نے اس میں زیادہ سختی نہیں دیکھی ہے۔
[2] نہایۃ المحتاج (۱:۱۶۰)' الام (۱:۳۵)' مغنی لابن قدامہ (۱:۱۳۶۔۱۳۷)
[3] المبسوط (۱/۵۶) شرح العنایۃ (۱/۲۳)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ آپؐ نے ہمیشہ ترتیب سے وضو کیا ہے حالانکہ یہ تو محض آپؐ کے فعل کو نقل کرنا ہے اور آپؐ کے افعال سے جب یہ بات ظاہر ہو کہ آپؐ نے اس فعل کو قربت (اجر و ثواب) کے ارادے سے کیا ہے تو اسے استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ متاخرین مالکیہ بھی امام مالکؒ سے ترتیب کے سنت ہونے کا قول نقل کرتے ہیں۔ ترتیب خواہ قصداً ترک کی ہو یا سہواً مالکیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا۔ مالکی مسلک کا مشہور قول یہی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ واؤ ترتیب یا تعقیب کا تقاضا نہیں کرتی۔[1]

قاضی ابو بکرؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی نے قصداً ترتیب ترک کی تو وضو درست نہیں ہو گا کیونکہ اس نے ایک فضول سا کام کیا ہے۔

امام مالکؒ کے ساتھی ابو مصعبؒ اپنی "مختصر" میں لکھتے ہیں کہ ترتیب ضروری ہے اور اہل مدینہ سے بھی انہوں نے یہی نقل کیا ہے' اس میں امام مالک اہل مدینہ کے ساتھ ہیں کہ اگر کسی نے چہرہ دھونے سے قبل ہاتھ دھو لیے اور ترتیب کے مطابق وضو نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ اس وضو سے جو نماز پڑھی ہے اس کا اعادہ کرے[2] علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب کے وجوب کا قول زیادہ بہتر ہے' فرماتے ہیں: "یہ کہنا درست ہے کہ ترتیب چار وجوہ سے ضروری ہے' پہلی دلیل: "جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے آغاز کیا ہے اس سے آغاز کیا جائے جیسا کہ حج کے موقع پر ارشاد نبوی ہے: "نبدا بما بدا الله به"۔[3] دوسری دلیل: ترتیب سے وضو کرنے پر سلف کا اجماع۔ تیسری دلیل: وضو کو نماز کے مشابہ قرار دینا۔ چوتھی دلیل: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ترتیب پر دوام کرنا"۔[4]

امام ثوریؒ اور داؤد کا مذہب یہ ہے کہ ترتیب سنت ہے۔[5]

دیگر مذاہب کے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ ترتیب کے وجوب پر "واؤ" سے استدلال کرتے ہیں کہ اسے ترتیب کے لیے وضع کیا گیا ہے اور یہ کہ "فاغسلوا" میں "فاء" ترتیب اور تعقیب پر دلالت کرتی ہے پھر یہ فقہاء ان دونوں دلائل کے رد میں خوب زور لگاتے ہیں حالانکہ یہ دونوں دلائل شوافع کے نزدیک معتبر دلائل تصور نہیں کیے جاتے البتہ ان کے نزدیک جو معتبر دلائل ہیں ان پر ان فقہاء نے نہ کوئی بحث کی ہے اور نہ ہی ان کا رد کیا ہے۔

۱۔ تفسیر قرطبی (۶: ۹۸)　۲۔ تفسیر قرطبی　۳۔ اصحاب سنن نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔　۴۔ تفسیر قرطبی (۶/ ۹۹)　۵۔ بدایۃ المجتہد (۱/ ۱۷)

امام نوویؒ المجموع میں فرماتے ہیں "اس آیت کے تحت ہمارے فقہاء نے دوسری دو ضعیف دلیلیں ذکر کی ہیں جن کا ذکر محض ان کے ضعف پر متنبہ کرنے کے لیے ہے تاکہ کوئی شخص انہیں ذکر کرنے کی زحمت نہ کرے"۔

پہلی دلیل : واؤ ترتیب کے لیے ہے' فراء اور ثعلب سے اس کا استشہاد منقول ہے۔ علامہ ماوردیؒ کا خیال ہے کہ ہمارے اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔ بعض چیزوں کو بطور استشہاد پیش کیا گیا ہے لیکن وہ سب کمزور دلائل ہیں۔ اسی طرح یہ قول کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے ایک ضعیف قول ہے۔ امام الحرمین اپنی کتاب "اسالیب" میں لکھتے ہیں : "ہمارے علماء کی رائے یہ ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے اور عربی لغت کے بعض ائمہ سے اسے نقل کرنے میں بھی تکلف سے کام لیا ہے اور اس کی فاسد مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ یہ ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ اس کا دعویٰ کرنا محض ضد ہے۔ اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے تو عربی لغت کے اعتبار سے "تقاتل زید و عمرو" (زید اور عمرو آپس میں لڑے) درست نہ ہوتا جس طرح کہ "تقاتل زید ثم عمرو" درست نہیں ہے۔ امام الحرمین کا موقف درست ہے اور یہی بات اہل لغت اور دیگر علماء کے ہاں معروف بھی ہے۔

دوسری دلیل : یہ دلیل ہمارے اصحاب ابو علی بن ابو هریرۃؒ سے نقل کرتے ہیں اور اسے امام الحرمین ہمارے علماء سے نقل کرتے ہیں کہ یہ دلیل اس فرمان باری تعالیٰ "اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهکم" میں قیام کے بعد چہرے کے دھونے کا حکم ہے۔ اس پر فاء داخل ہے جبکہ فاء بالاتفاق ترتیب کے لیے ہے۔ جب دھونے میں چہرے کو مقدم رکھنا واجب ہے تو ترتیب معلوم ہو گئی کیونکہ بعض اعضاء میں ترتیب کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ یہ باطل استدلال ہے۔ گویا اس قول کے قائل کو اشتباہ ہو گیا ہے یا کوئی بھول ہو گئی ہے تو اس نے اس کا اختراع کر لیا اور دیگر علماء بناء بر تقلید اس کے پیچھے چل پڑے۔ اس قول کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء اگرچہ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے لیکن وہ معطوف جس پر واؤ داخل ہو وہ معطوف علیہ کے ساتھ ایک چیز کے حکم میں ہو جاتا ہے جس طرح کہ واؤ کا تقاضا ہے۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا "اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الاعضاء" یعنی (جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو اعضاء کو دھو لیا کرو)۔ یہاں "فاء" سے اعضاء کو دھونے کی ترتیب معلوم ہو رہی ہے۔ اور بات بدیہی طور پر معلوم ہو رہی ہے اگر مالک اپنے خادم سے کہے "اذا دخلت السوق فاشتر خبزا و تمرا" (جب بازار میں داخل ہو جاؤ تو روٹی اور پھل خرید لینا) تو بلاشبہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خادم پہلے روٹی خریدے بلکہ جس ترتیب سے بھی پھل اور روٹی خریدے گا حکم ماننے والا شمار ہو گا البتہ شرط یہ ہے کہ بازار میں داخل ہونے کے بعد روٹی خریدے۔ جس طرح کہ یہاں حکم ہے کہ وہ نماز کے لیے کھڑا ہونے کے بعد اعضاء کو دھوئے۔[1]

---

[1] المجموع شرح المهذب ۱ : ۴۴۵

۳۔ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قراءت :

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ہر رکعت میں رکن ہے اور اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہے خواہ امام ہو یا مقتدی' ہاں اگر مقتدی تکبیر تحریمہ کے بعد شامل ہوا ہو اور امام کو رکوع کی حالت میں پالے تو اس سے سورۃ فاتحہ کی قرات ساقط ہو جاتی ہے[۱] اور اگر رکوع سے قبل شامل ہو جائے تو جتنا پڑھنا ممکن ہے اتنا حصہ قرات کرلے۔

امام احمدؒ سے جو مشہور روایت ہے اس کے مطابق سورۃ فاتحہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اور ہر رکعت میں پڑھی جائے گی' اس کا پڑھنا امام اور تنہا نماز پڑھنے والے پر فرض ہے۔ یہی امام احمدؒ کا صحیح مذہب ہے[۲] البتہ مقتدی کی طرف سے قرات کی ذمہ داری امام پر عائد ہوتی ہے[۳] لیکن مستحب یہ ہے کہ امام کے سکتوں میں مقتدی قرات کرے اور ان نمازوں میں بھی قرات کرے جن میں امام جہری قرات نہیں کرتا یا جہری قرات تو کرتا ہے لیکن دور کھڑا ہونے کی وجہ سے مقتدی امام کی قرات سن نہیں سکتا۔[۴]

امام مالکؒ کے نزدیک فاتحہ کی قرات نماز کی رکن' ہر رکعت میں پڑھی جائے گی اور منفرد (یعنی اکیلے نماز پڑھنے والے) اور امام دونوں کے حق میں اُس کا پڑھنا لازم ہے۔ البتہ مقتدی کے لیے اس کی قرات ضروری نہیں ہے۔ مقتدی کے لیے مستحب یہ ہے کہ سری (جن نماز میں قرات آہستہ کی جاتی ہے) نمازوں میں سورۃ فاتحہ کی قرات کرے۔ ۵۔

احناف کے نزدیک قرآن مجید کی کوئی سورت یا کسی سورت کی تین آیات یا ایک طویل آیت منفرد (اکیلے نماز پڑھنے والا) اور امام پر پہلی دو رکعتوں میں فرض ہے۔ اگر پہلی دو رکعت میں قرات ہو جائے تو آخری دو میں اختیار ہے چاہے تو تسبیح پڑھے یا خاموش رہے اور چاہے تو قرات کرے لیکن بہتر یہ ہے کہ قرات کرے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی' ہاں نفل اور وتر کی تمام رکعتوں میں قرات واجب ہے۔[۶]

سورۃ فاتحہ کی قرات نماز کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ اس کے واجبات میں سے ہے۔[۷]

وہ فقہاء جن کے نزدیک سورۃ فاتحہ نماز کا رکن ہے ان کا استدلال عبادۃ بن صامتؓ کی اس حدیث سے ہے جسے

۱۔ دیکھئے منہاج النووی ۲۔ مغنی لابن قدامہ (۱: ۴۸۵)

۳۔ مطالب اولی النھی (۱: ۴۹۵) ۴۔ المقنع لابن قدامہ (۱/ ۳؛ ۱۹۔ ۱۴۴)

۵۔ بدایۃ المجتہد (۱/ ۱۵۴) ۶۔ ہدایہ (۱/ ۳۲۲۔ ۳۲۴)

۷۔ ہدایہ (۱/ ۲۰۶)

امام بخاری اور امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا صلوۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب"[۱] (اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں حرف نفی لفظ "صلوۃ" پر داخل ہے، نفی اصل میں انتفاء ذات کا فائدہ دیتی ہے (یعنی اصل چیز کی نفی ہو جاتی ہے) اور یہاں ذات کی نفی ممکن ہے کیونکہ یہاں صلوۃ کا لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ شرعی معنی مراد ہے کیونکہ شارع کے الفاظ عرف پر محمول ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور آپ کی بعثت کا مقصد شرعی معانی کی توضیح ہے نہ کہ لغوی معانی کی توضیح۔ جب مذکورہ حدیث میں شرعی نماز کی نفی ہو گئی تو یہ ذات کی نفی کے قائم مقام ہے۔ اب یہاں لفظ "کمال" "صحت" یا "اجزاء" کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ الفاظ کو مقدر تب مانا جاتا ہے جب اس کی ضرورت ہو اور ضرورت تب ہو گی جب ذات کی نفی ممکن نہ ہو۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں نفی اپنے حقیقی معنی یعنی ذات کی نفی پر محمول نہیں ہو سکتی تو پھر نفی کمال پر محمول کرنے کے بجائے نفی صحت یا نفی اجزاء پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ جب کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا دشوار ہو تو پھر حقیقی معنی سے قریب تر مجازی معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی بعید معنی پر اسے محمول کیا جائے۔ تو نفی ذات سے قریب تر معنی "نفی صحت" اور "نفی اجزاء" میں ہے۔ اس لیے یہ معنی لیا جائے گا، خصوصاً جبکہ بعض احادیث میں اجزاء کا لفظ استعمال بھی ہوا ہے مثلاً "لا تجزی صلوۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب" (اسے دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے)۔[۲]

امام مسلم ابو ھریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من صلی صلوۃ لم یقراء فیھا بام القرآن فھی خداج ثلاثا" (جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ نامکمل ہے، یہ بات آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمائی)۔

ابو ھریرہؓ سے کہا گیا کہ ہم امام کے پیچھے ہوتے ہیں (یعنی امام کی اقتداء میں کیا حکم ہے) تو انہوں نے کہا: دل میں پڑھ لیا کرو......۔[۳]

جو فقہاء مقتدی کے لیے سورۃ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ ان مذکورہ دلائل اور عبادہ بن

۱۔ صحیح بخاری (۱: ۱۳۴) صحیح مسلم کتاب الصلوۃ (۳۹۴ نمبر)

۲۔ فتح الباری (۲/ ۱۶۳۔۱۶۴) نیل الاوطار (۲/ ۲۱۰)

۳۔ صحیح مسلم (۳۹۵)

صامتؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں' فرماتے ہیں "ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے صبح کی نماز پڑھ رہے تھے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرات کی تو قرات کرنا آپ کے لیے دشوار ہو گیا۔ جب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فارغ ہو گئے تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پوچھا شاید تم امام کے پیچھے پڑھتے ہو؟ ہم نے کہا کہ ہاں! اے اللہ کے رسول' آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا سورۃ فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے۔[۱] اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے اور الفاظ بھی اسی کے ہیں۔ امام احمدؒ' ابن حبانؒ اور امام ترمذیؒ نے کتاب الصلوٰۃ (۳۱۱) میں نقل کیا ہے۔

جو فقہاء ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

شیخین ابو قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں' فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ اور دو سورتیں پڑھتے تھے۔ پہلی رکعت میں قرات طویل ہوتی تھی اور دوسری میں مختصر اور کبھی کبھار کوئی آیت سنا دیا کرتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھتے تھے۔[۲]

دوسری روایت سنن ابن ماجہ میں ابو سعید خدریؓ سے ہے' فرماتے ہیں' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "لا صلوة لمن لم يقراء في كل ركعة بالحمد لله و سورة في فريضة او غيرها"[۳] (اس شخص کی نماز نہیں ہے جو ہر رکعت میں الحمد للہ اور سورت نہ پڑھے خواہ نماز فرض ہو یا غیر فرض)۔

وہ علماء جن کے نزدیک مقتدی سے قرات ساقط ہے ان کا استدلال ان احادیث سے ہے۔

ابو داؤدؒ' نسائیؒ' ابن ماجہؒ اور امام احمدؒ ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "انما جعل الامام ليوتم به' فاذا كبر فكبروا و اذا قرا فا نصتوا" (امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو)۔

دار قطنی روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "من كان له امام فقرائته له قراة"[۴] (جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرات اس کی قرات تصور ہو گی)۔

۱۔ نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۷ ۲۔ صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' باب "القرآن فی الظہر" صحیح مسلم حدیث نمبر (۴۵۱) ۳۔ سنن ابن ماجہ (۱/ ۲۷۴)۔ ابن ماجہؒ فرماتے ہیں : "الزوائد" میں اسے ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ اس کی سند میں ابو سفیان السعدی ہے۔ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ بالاتفاق ضعیف راوی ہے البتہ اس کی متابعت ابو سفیان قتادہ نے کی ہے جیسا کہ صحیح ابن حبان میں ہے۔

۴۔ نیل الاوطار (۲/ ۲۲۱)' المقنع (۱/ ۱۴۳)

احناف کے نزدیک متعین طور پر فاتحہ کی قرات ضروری نہیں ہے' احناف کے دلائل درج ذیل ہیں :

پہلی دلیل : فاتحہ کو قرات کے لیے متعین کر دینا اس نص قرآنی (Quranic Text) پر اضافہ ہے "فاقرؤوا ما تیسرمن القرآن"[۱] (جتنا آسانی سے ہو سکے اتنا قرآن پڑھ لیا کرو)۔

حالانکہ نص پر اضافہ نسخ ہے جو خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا' خبر واحد یہ ہے "لا صلوۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب......"

مبسوط میں ہے : "ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے : "فا قرؤوا ما تیسر من القرآن" اب سورۃ فاتحہ کو قرات کے لیے متعین کر دینا نص پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ ہمارے نزدیک نسخ کے برابر ہے۔ جبکہ نسخ خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتا۔[۲]

دوسری دلیل : ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جس میں ایک غلط نماز پڑھنے والے کی اصلاح کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : "جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو وضو مکمل شکل میں کر لیا کرو پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہو پھر جتنا تم آسانی سے قرآن پڑھ سکتے ہو پڑھ لیا کرو۔"[۳]

اگر سورۃ فاتحہ رکن ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لازماً اس کی بھی تعلیم دیتے کیونکہ وہ شخص نماز کے احکام سے بے خبر تھا اور اسے بتانے کی ضرورت تھی۔[۴] جہاں تعلیم کی ضرورت ہو وہاں بتانے میں تاخیر درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل : حرمت میں قرآن کی تمام سورتیں یکساں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ تمام قرآن مجید کا جنبی (یعنی جو شخص حالت جنابت میں ہو) کے لیے پڑھنا اور اسے بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے۔[۵]

چونکہ سورۃ فاتحہ کی قرات کا حکم خبر واحد سے ثابت ہے اس لیے انہوں (احناف) نے اس کا پڑھنا واجب قرار دیا ہے۔

مبسوط میں ہے : "خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے رکن ہونے کے لیے دلیل قطعی کی ضرورت ہے جبکہ خبر واحد سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ عمل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اور اس کا ترک مکروہ ہے۔ رکنیت صرف نص یعنی آیت سے ثابت ہوتی ہے"۔[۶]

۱۔ المزمل : ۲۰ ۲۔ المبسوط ۱/۱۹ ۳۔ صحیح بخاری کتاب الاستذان' اٹھارواں باب' صحیح مسلم کتاب الصلوۃ (۲۹۷) ۴۔ الزیلعی علی الکنز (۱/۱۰۵) ۵۔ المجموع (۳/۳۲۷) ۶۔ المبسوط (۱/۱۴)

احناف کے دلائل کا جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آیت قرات کی مقدار میں نازل نہیں ہوئی ہے۔[۱] بلکہ قیام اللیل کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ آیت کا سیاق و سباق اس پر گواہ ہے۔ کبھی قرآن کا ذکر مطلق کیا جاتا ہے اور اس سے مراد نماز لی جاتی ہے کیونکہ نماز میں قرآن مجید کا ذکر مطلق کیا جاتا ہے اور اس سے مراد نماز لی جاتی ہے کیونکہ نماز میں قرآن مجید پڑھا جاتا ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اقم الصلوۃ لدلوك الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر' ان قرآن الفجر كان مشهودا"[۲] (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے ڈھلنے سے لے کر اندھیرے تک (ظہر' عصر' مغرب' عشاء' کی نمازیں اور قرآن پڑھا کرو کیونکہ صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب حضور ملائکہ ہے)۔

مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ قرآن الفجر سے مراد صلوۃ الفجر ہے۔ امام بخاریؒ ابو ھریرۃؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جماعت کی فضیلت منفرد کی نماز کے مقابلہ میں پچیس گنا زیادہ ہے اور دن اور رات کے فرشتے صبح کی نماز میں جمع ہوتے ہیں۔ ابو ھریرۃؓ فرماتے ہیں: چاہو تو یہ آیت پڑھو۔ "ان قرآن الفجر كان مشهودا"[۳]

قرطبی فرماتے ہیں: نماز فجر کے علاوہ کسی اور نماز کو قرآن نہیں کہا گیا کیونکہ اس وقت قراۃ جہرا ہوتی ہے اور طویل بھی ہوتی ہے' یہی بات زجاج سے بھی منقول ہے اور مشہور بھی ہے۔[۴]

دوسری دلیل کا جواب یہ دیا گیا "ما تیسر" کا لفظ سورۃ فاتحہ پر محمول ہے کیونکہ اس کی قرات آسان ہے۔ "ماتیسر" کی توجیہ سورۃ فاتحہ سے کرنے کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جس میں ایک شخص کے غلط نماز پڑھنے کا ذکر ہے' اس حدیث میں ما تیسر کی تفسیر سورہ فاتحہ سے کی گئی ہے۔ اس کی تخریج ابو داؤد نے رفاعہ بن رافعہ کے واسطہ سے مرفوعاً کی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "جب آپ قبلہ رخ کھڑے ہو جائیں تو تکبیر کہیں پھر سورۃ فاتحہ پڑھیں اور جو اللہ تعالیٰ چاہے آپ پڑھیں"۔[۵]

"ما تیسر" مجمل مبین ہے یا مطلق مقید ہے یا مبہم مفسر ہے یا اس شخص کے لیے ہے جو سورۃ فاتحہ کی قرات سے عاجز ہو' اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کے بعد جتنا آسانی سے پڑھ سکتے ہو پڑھ لیا کرو۔ اس توجیہ کی تائید ابو سعیدؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے "امرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم ان نقراء بفاتحة الكتاب و ما تیسر"[۶] (ہمیں

---

[۱] المجموع (۳/۳۲۹) [۲] الاسراء ۷۸ [۳] صحیح بخاری (۵/۲۲۷_۲۲۸)

[۴] تفسیر قرطبی ۱۰ (۳۰۵_۳۰۶) [۵] سنن ابی داؤد' کتاب الصلوۃ' باب بیان اعمال الصلوۃ

[۶] سنن ابی داؤد' کتاب الصلوۃ' باب من ترك القراۃ فی صلاته

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا اور جس قدر پڑھنا آسان ہو)۔

تیسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ حرمت میں تمام قرآن مجید کے یکساں ہونے سے لازم نہیں آتا کہ نماز میں کفایت کرنے میں بھی تمام قرآن کریم برابر ہو۔ بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کے سلسلہ میں صحیح احادیث بھی موجود ہیں۔ اس لیے اسے اختیار کرنا[1] ضروری ہے۔ ابن کثیر "فاقروا ما تیسر من القرآن" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہاں نماز کی تعبیر قرات سے کی گئی جیسا کہ سورہ اسراء میں ہے "ولا تجھر بصلوتك"[2] یعنی نماز بلند آواز سے نہ پڑھو "ولا تخافت بھا"[3] (اور نہ آہستہ)۔

احناف اس آیت "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" سے استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرات متعین طور پر واجب نہیں ہے بلکہ اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ، کوئی دوسری سورت یا کوئی آیت تلاوت کرتا ہے تو اس کی نماز ہو جاتی ہے۔ احناف اپنے مسلک کی تائید میں صحیحین کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں ایک شخص کے غلط نماز پڑھنے کا ذکر ہے۔ "ثم اقرا ما تیسر معك من القرآن" (پھر جو آپ کو یاد ہے، اس سے جتنا آسانی سے پڑھ سکتے ہو، پڑھ لیا کرو) جمہور عبادۃ بن صامتؓ کی اس حدیث کو احناف کے استدلال کے جواب میں پیش کرتے ہیں جو صحیحین میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا صلوۃ لمن لم یقراء بفاتحہ الکتاب" (اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی) صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل صلوۃ لا یقراء فیھا بام القرآن فھی خداج فھی خداج فھی خداج غیر تمام"[4] (ہر وہ نماز جس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نامکمل ہے وہ نامکمل ہے وہ نامکمل ہے) صحیح ابن خزیمہ میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے: "لا تجزی صلوۃ من لم یقراء بام القرآن"[5] (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جس نے سورۃ فاتحہ نہ پڑھی ہو)۔

۴۔ رکوع اور سجدہ اطمینان سے ادا کرنا

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ رکوع اور سجدہ پورے اطمینان سے ادا کرنا فرض نہیں بلکہ امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق واجب ہے اور جرجانیؒ کی تخریج کے مطابق سنت ہے، فرض رکوع اور سجدہ ہے[6] اس لیے کہ:

---

۱ فتح الباری ۲/۱۶۵، نیل الاوطار (۲/۱۷۶) ۲ (اسراء۔۱۱۰) ۳ (اسراء۔۱۱۰) ۴ صحیح مسلم (۲/۹) ۵ ابن کثیر (۴/۴۳۸۔۴۳۹) ۶ بدائع وصنائع کاسانی (۱/۱۶۲)

۱۔ قرآن مجید میں "ارکعوا واسجدوا"[۱] (رکوع کرو اور سجدہ کرو) کا حکم دیا گیا ہے۔ یعنی رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ رکوع جھکنے کا نام ہے اور سجدہ زمین پر چہرہ رکھنے کا نام ہے۔ پوری طرح اطمینان سے سجدہ اور رکوع کے بغیر یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے جو بھی ادنیٰ درجہ میں ادا ہو جائے رکن پورا ہو جائے گا۔ اب اطمینان سے ادا کرنے کی شرط لگانا اور اسے فرض قرار دینا خبر واحد کے ذریعہ نص قرآن پر اضافہ ہے جبکہ اضافہ نسخ ہے اور خبر واحد نسخ کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

۲۔ وہ حدیث جس میں ایک اعرابی کے جلدی جلدی نماز پڑھنے کا بیان ہے' اس کے بعض طرق (اسانید) میں یہ الفاظ بھی ہیں "اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتك و ما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوتك"[۲] (جب تم یہ کرلو گے تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی اور جو تم اس میں کمی کرو گے تو اس سے تمہاری نماز میں کمی آئے گی)۔ اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے:

۱۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی نماز کو بھی صلوۃ ہی قرار دیا اور فرمایا: "وما نقصت من هذا شيئا فانما انتقصته من صلوتك" اگر اطمینان سے ادا کرنا فرض ہوتا تو اس کے ترک کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی جس طرح کہ رکوع یا سجدہ ترک کرنے کی صورت میں اسے نماز نہیں کہا جاسکتا حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نماز قرار دیا ہے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو نماز مکمل کرنے دی اور اگر اطمینان سے ادا کرنے کو ترک کرنے سے نماز فاسد ہوتی تو اس اعرابی کی نماز پہلی رکعت کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتی اور اس کے لیے نماز فاسد ہونے کے بعد بقیہ نماز جاری رکھنا درست نہ ہوتا لیکن اس موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر (خاموشی) اور اسے نماز جاری رکھنے دینا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز باطل نہیں ہوئی' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر (یعنی کسی صحابی کے طرز عمل پر خاموشی اختیار کرنا) بھی شرعی دلائل میں سے ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "صل فانك لم تصل"[۳] (دوبارہ نماز پڑھو اس لیے کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی) کی توجیہ کرخیؒ کے مطابق یہ ہے کہ "ایسی نماز پڑھ جو گناہ سے خالی ہو" اور جرجانی کی توجیہ یہ ہے کہ سنت کے مطابق نماز ادا کرو۔[۴]

امام شافعیؒ' امام احمدؒ' امام مالکؒ[۵] وہ روایت جسے ابن حاجبؒ نے صحیح قرار دیا ہے...... اور احناف میں

---

[۱] (الحج۔۷۷)

[۲] ابوداؤد (۱/۹۷) [۳] فتح القدیر (۱/۲۱۱)' نیل الاوطار (۲/۲۲۲) [۴] الدسوقی علی شرح الکبیر (۱:۲۴۱)

سے امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اطمینان سے نماز ادا کرنا فرض ہے اور اسے ترک کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے' دلائل یہ ہیں :

۱۔ جلدی جلدی نماز ادا کرنے والے اعرابی کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم دینا "ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تعتدل قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفع حتی تطمئن جالساً ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا' ثم افعل ذلك فی صلواتك کلها"[۱] (متفق علیہ) (پھر رکوع کر یہاں تک اچھی طرح اطمینان سے رکوع کرلے' پھر سر اٹھا یہاں تک کہ بالکل برابر (سیدھا) کھڑا ہو جائے پھر سجدہ کر یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کرلے' پھر سر اٹھا یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جائے' پھر سجدہ کر یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کرلے پھر پوری نماز میں اسی طرح کر) اس حدیث میں کم سے کم واجبات کا بیان ہے اسی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا : "ارجع فصل فانك لم تصل" (واپس جاکر نماز پڑھ اس لیے کہ تیری نماز نہیں ہوئی)۔

۲۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے : "لا تجزی صلوۃ لا یقیم الرجل صلبه فیها فی الرکوع والسجود" (وہ نماز نہیں ہوتی جس میں آدمی اپنی پیٹھ رکوع اور سجدہ میں سیدھی نہیں کرتا) اسے ابو داوُدؒ نے روایت کیا ہے اور ترمذیؒ نے (۲۶۵) پر روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۳۔ فرمان باری تعالیٰ "ارکعوا واسجدوا" مطلق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر اپنے قول اور فعل سے فرمائی ہے' اس لیے آپ کی اس تفسیر کی طرف رجوع ضروری ہے۔[۲]

صاحب فتح الباریؒ نے اس اندھی تقلید پر جو تنقید کی ہے اسے نقل کرنا یہاں مناسب ہوگا' کیونکہ یہ انسان کو راہ حق سے منحرف کر دیتی ہے اور شذوذ کی طرف لے جاتی ہے اور انسان کی نگاہ حق دیکھنے سے اندھی ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں :

"مجھے ہمیشہ ان لوگوں پر تعجب ہوتا ہے جو سورۃ فاتحہ کو قصداً ترک کرتے ہیں اور ارکان کو اطمینان سے ادا نہیں کرتے' نماز تو اللہ کا قرب حاصل کرنے کے لیے پڑھتے ہیں اور اس میں محض دوسرے کے مذہب کی مخالفت کے لیے گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں"۔[۳]

۱۔ صحیح بخاری (۱/۱۹۲)　　۲۔ مغنی لابن قدامہ (۱/۵۰۰) المجموع (۳/۴۱۰-۴۱۱)

۳۔ فتح الباری (۲/۱۶۴)

۵۔ طواف میں طہارت کی شرط

احناف کے نزدیک طواف کے درست اور صحیح ہونے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے بلکہ اصح روایت کے مطابق طہارت طواف میں واجب ہے اور ایک روایت سنت کی بھی ہے۔ اگر کسی نے طواف قدوم بے وضو کیا تو اس پر لازم ہے کہ وہ صدقہ دے اور اگر طواف زیارت بے وضو کیا تو ایک بکری دینا لازم ہے اور اگر حالت جنابت میں طواف کیا تو ایک اونٹ دینا لازم ہے۔ جب تک وہ مکہ میں ہے تو بے وضو ہونے کی صورت میں استحباباً دوبارہ طواف کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر جنبی تھا تو وجوباً دوبارہ طواف کا حکم دیا جائے گا۔ اگر دوبارہ طواف کرے تو پھر کوئی چیز دینا اس پر لازم نہیں ہے۔[۱]

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے "والیطوفوا بالبیت العتیق"[۲] (اور خانہ قدیم (بیت اللہ) کا طواف کریں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم دیا ہے جبکہ طواف کعبہ کے گرد چکر لگانے کا نام ہے اور اس آیت میں طہارت کی شرط نہیں ہے، خبر واحد کے ذریعے طہارت کی شرط لگانا نص قرآنی پر اضافہ ہے۔ اس لیے خبر واحد اس کی ناسخ نہیں بن سکتی۔[۳]

مبسوط میں ہے: "ہماری دلیل یہ ہے کہ نص میں جس چیز کا حکم ہے وہ طواف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والیطوفوا" اور طواف کعبہ کے گرد چکر لگانے کا نام ہے۔ اور یہ کام پاک اور ناپاک دونوں کر سکتے ہیں۔ طہارت کی شرط نص قرآنی پر اضافہ ہے، اس قسم کا اضافہ خبر واحد اور قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی چیز کا رکن ہونا صرف نص سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس سے علم یقین کا فائدہ تو نہیں ہوتا لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے"۔[۴]

شوافع، مالکیہ اور امام احمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ حدث اصغر (بے وضو ہونا) اور حدث اکبر (جنبی ہونا) دونوں سے پاک ہونا طواف کے لیے شرط ہے۔ پاکیزگی کے بغیر طواف نہیں ہوتا ہے۔[۵]

جمہور کا استدلال درج ذیل احادیث سے ہے:

۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "خذوا عنی منا سککم"[۶] (مجھ سے تم حج ادا کرنے کا طریقہ سیکھو)۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "مکہ مکرمہ پہنچنے پر سب سے پہلے جس کام سے آپ صلی اللہ

۱۔ شرح العنایۃ (۲: ۲۴۴) ۲۔ الحج: ۲۹ ۳۔ الھدایۃ ۲/ ۲۴۳ ۴۔ المبسوط (۴/ ۳۸) ۵۔ نہایۃ المحتاج (۳/ ۲۶۹) معنی ابن قدامۃ (۳/ ۳۳۸) الدردیر علی سیدی خلیل (۲/ ۳۱)

۶۔ صحیح مسلم میں الفاظ یہ ہیں "لتاخذوا مناسککم" (۱۲۹۷) باب استحباب جمرۃ العقبۃ

علیہ وسلم نے آغاز کیا وہ یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا"[۱] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل نص قرآنی کی تفسیر ہے۔

۲۔ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الطواف بالبیت صلوة الا انکم تتکلمون فیه" (بیت اللہ کا طواف نماز ہے مگر یہ کہ تم اس میں بات چیت کرتے ہو) چونکہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے اسی طرح طواف میں بھی یہی حکم ہوگا۔

۳۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب دوران حج انہیں حیض شروع ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: "افعلی کما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت حتی تطهری" (تم بھی اسی طرح کرو جس طرح کہ ایک حاجی کرتا ہے لیکن پاک ہونے تک بیت اللہ کا طواف نہیں کرنا ہے) طواف سے ممانعت کا سبب ناپاک ہونا ہے' یہ حکم اور سبب ہے۔ ظاہر ہے کہ حکم کا تعلق سبب سے ہوتا ہے تو طواف سے روکنے کی وجہ عدم طہارت ہے۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی۔[۲]

۶۔ غیر شادی شدہ زانی کی جلاوطنی

امت کا اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت کو سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی' کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"[۳] (بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے لگاؤ)۔

علماء کا اختلاف ہے کہ آیا جلاوطنی کی سزا کو کوڑوں کی سزا کے ساتھ بطور حد ملایا جائے گا یا نہیں؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جلاوطنی بھی حد کا حصہ ہے۔ استدلال یہ ہے:

۱۔ امام بخاریؒ[۴]' امام مسلمؒ' اصحاب سنن اور امام احمدؒ (مسند احمد میں) کی نقل کردہ وہ روایت جس میں ایک مزدور[۵] کا واقعہ ہے' ابو ہریرہؓ اور زید بن خالدؓ راوی ہیں' فرماتے ہیں ایک دیہاتی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم' میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں

۱۔ صحیح بخاری کتاب الحج باب نمبر ۶۳' صحیح مسلم کتاب الحج' حدیث نمبر ۱۲۳۵

۲۔ نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۹' فتح القدیر (۲/ ۴۴۲)' صحیح مسلم کتاب الحج' حدیث نمبر (۱۲۱۱)' صحیح بخاری کتاب الحیض' کتاب الحج کتاب الاضافی۔

۳۔ النور: ۲

۴۔ امام بخاریؒ نے اسے کتاب الحدود' باب الاعتراف بالزنا' کتاب الصلح اور دیگر مقامات پر نقل کیا ہے۔ امام مسلمؒ کے کتاب الحدود (۱۶۹۷) ترمذیؒ نے صفحہ (۱۴۳۳) ابو داؤد (۴۴۴۵) اور ابن ماجہ نے (۲۵۴۹) پر نقل کیا ہے۔

۵۔ عسیف مزدور کو کہتے ہیں (ملاحظہ فرمائیں نہایۃ ابن الاثیر)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق فرمائیں۔ دوسرا فریق... جو پہلے سے زیادہ سمجھدار تھا... اس نے کہا' ہاں ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ فرمائیں اور مجھے بات کرنے کی اجازت دیں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بتاؤ' اس نے کہا میرا بیٹا اس کے ہاں مزدوری[1] کیا کرتا تھا۔ تو اس نے اس کی بیوی سے زنا کر لیا' مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کے لیے رجم کی سزا ہے' تو میں نے اس کی طرف سے سو بکریاں اور اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی' میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ملے گی اور اس کی بیوی کو رجم کیا جائے گا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" والذی نفسی بیدہ لا قضین بینکما بکتاب اللہ الولیدۃ والغنم رد علی ابنک جلد مائۃ و تغریب عام" (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں ضرور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ لونڈی اور بکریاں تجھے واپس کر دی جائیں گی اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ملے گی)۔

اے انیس (قبیلہ بنو اسلم کا ایک آدمی)! تم اس کی بیوی کے پاس جاؤ' اگر وہ اعتراف کر لے تو اسے رجم کرو۔ فرماتے ہیں کہ وہ اس کے پاس گئے تو اس عورت نے اعتراف کر لیا' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا۔

۲۔ وہ حدیث جسے امام مسلمؒ' ابو داؤدؒ' ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ نے عبادہ بن صامت سے نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائۃ و نفی سنۃ"[1] (مجھ سے لو' مجھ سے لو' اللہ تعالی نے ان کے لیے راستہ پیدا کر دیا ہے غیر شادی شدہ کو غیر شادی شدہ سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ملے گی)۔

۳۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مجرم کو جلاوطن کیا ہے' اسی طرح حضرت ابو بکرؓ' عمرؓ اور عثمانؓ نے بھی اسی طرح کے فیصلے دیئے ہیں۔ جلاوطنی کی اس سزا میں مرد اور عورت برابر ہیں۔ البتہ امام مالکؒ اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں جس میں بغیر محرم عورت کو سفر سے منع کیا گیا ہے" ولا تسافرن امراۃ الا ومعھا ذو محرم" (کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے)[2]

---

[1] صحیح مسلم' حدیث نمبر (۱۶۹۰)' ابو داؤد' حدیث نمبر (۴۴۱۵) جامع ترمذی حدیث نمبر (۱۲۳۴)' سنن ابن ماجہ (۲۵۵۰)

[2] الأم (۶/ ۱۳۴)' مغنی لابن قدامۃ ۸/ ۱۶۷۔۱۶۸ نیل الاوطار (۷/ ۸۶۔۸۹) یہ حدیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں بھی ہے۔

احناف کے نزدیک غیر شادی شدہ کے لیے صرف سو کوڑوں کی سزا ہے جبکہ جلاوطنی تعزیری سزا ہے' حد نہیں ہے۔ حاکم اگر چاہے تو مصلحتہً بطور تعزیری سزا کے جلاوطن کر سکتا ہے لیکن بطور حد یہ سزا جاری نہیں ہو گی۔ استدلال یہ ہے۔

۱۔ وہ آیت جس میں کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ آیت میں صرف کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ اب اس سزا پر بطور حد جلاوطنی کی سزا کا اضافہ نص قرآنی پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ عبادہؓ کی اس حدیث میں نسخ کا بھی احتمال ہے جس طرح کہ اس حدیث کا بقیہ نصف منسوخ ہے اور وہ (یعنی منسوخ حصہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم" (شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے لگائے جائیں اور رجم کیا جائے)۔

صاحب مبسوطؒ فرماتے ہیں: "ابتداء میں حکم یہ تھا کہ گھروں میں بند رکھا جائے' عار دلائی جائے اور زبان سے اذیت پہنچائی جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فامسکو ھن فی البیوت" (ان عورتوں کو گھر میں بند رکھو) اور دوسری جگہ ہے "فآذوھما" (توان کو ایذا دو) پھر یہ حکم عبادہؓ بن صامت کی اس حدیث سے منسوخ ہو گیا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "خذوا عنی قدجعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب سنة والثیب بالثیب جلد مائة و رجم بالحجارة" (لو مجھ سے' اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ پیدا کر دیا ہے' غیر شادی شدہ کو غیر شادی سے زنا کرنے کے جرم میں سو کوڑے اور جلاوطنی کی سزا دی جائے اور شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا کے جرم میں سو کوڑے لگائے جائیں اور رجم کیا جائے)۔ یہ حکم سورہ نور کے نزول سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا۔ دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خذوا عنی" (مجھ سے لو) اگر سورہ نور کے نزول کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تو الفاظ یہ ہوتے "خذوا عن اللہ تعالی" (اللہ تعالیٰ سے لو) پھر یہ حکم بھی اس آیت سے منسوخ ہو گیا "فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة"

اس طرح غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑوں کا حکم برقرار رہا اور شادی شدہ کے لیے رجم کا حکم آ گیا۔[1]

۲۔ ذکر کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شراب پینے کے جرم میں خیبر کی طرف جلاوطن کر دیا۔ تو اس نے عیسائیت اختیار کر لی اور ہرقل سے مل گیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "آئندہ میں کسی

---

[1] المبسوط (۹: ۳۶)

مسلمان کو جلاوطن نہیں کروں گا"۔ اگر جلاوطنی حد ہوتی تو حضرت عمرؓ کو یہ حق نہیں پہنچتا تھا کہ وہ اس (یعنی جلاوطنی کی سزا) سے رجوع کرتے۔

۳۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے: "زانی مرد اور عورت کو جلاوطن کرنا فتنہ کے لیے کافی ہے"۔ جلاوطنی کے سلسلہ میں وہ احادیث جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں یا صحابہ کرام کے اقوال ہیں انہیں احناف تعزیری سزا پر محمول کرتے ہیں۔[۱]

صاحب مبسوطؒ نے نسخ کا جو دعویٰ کیا ہے' اس کا رد صاحب فتح الباری فرماتے ہیں:

"بعض فقہاء کا استدلال ہے کہ حدیث عبادہ جس میں جلاوطنی کی سزا کا ذکر ہے وہ سورۃ نور کی آیت سے منسوخ ہے کیونکہ اس آیت میں صرف کوڑوں کا ذکر ہے۔ اس استدلال کا تعاقب کیا جائیگا کیونکہ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ تاریخ کا ثبوت ہو اور اس بات کی دلیل موجود ہو کہ اس کے برعکس معنی زیادہ بہتر ہے۔ وہ (یعنی تعاقب) اس طرح کہ ہر زانی کے حق میں مطلق ہے۔ حدیث عبادہ سے شادی شدہ زانی کی تخصیص کر دی گئی اب اگر آیت نور جلاوطنی کے ذکر سے خالی ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ جلاوطنی مشروع بھی نہیں ہے۔ اس طرح کہ رجم کے عدم ذکر سے بھی یہ بات لازم نہیں آتی کہ رجم جائز نہیں اس مسئلہ میں مضبوط دلیل یہ ہے کہ مزدور والا واقعہ آیت نور کے نزول کے بعد کا واقعہ ہے...... آیت نور مزدور والے واقعہ سے مقدم ہے۔ کیونکہ اس میں ابو ھریرہؓ موجود تھے اور واقعہ افک کے بعد وہ کچھ عرصہ کے لیے چلے گئے تھے"۔[۲]

ہم یہ مسئلہ علامہ شوکانیؒ کے اس قول پر ختم کرتے ہیں:

"وہ احادیث جن میں جلاوطنی کا ذکر ہے وہ اس درجہ شہرت سے بھی آگے نکل گئی ہیں جو احناف کے نزدیک معتبر ہے اور جہاں مشہور احادیث کے ذریعہ قرآن پر اضافہ درست تصور کیا جاتا ہے۔ اس لیے احناف کے پاس کوئی عذر نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس سے بھی کم مرتبہ کی احادیث پر عمل کیا ہے۔ مثلاً وہ حدیث جن میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا ذکر ہے اور وہ حدیث جس میں نبیذ سے وضو کے جواز کا ذکر ہے' یہ دونوں احادیث قرآن مجید پر اضافہ کی مثالیں ہیں حالانکہ یہ اضافہ اس درجہ کا نص ہے جس سے اضافہ شدہ حکم پہلے حکم کے نسخ کے کافی ہو۔

۱۔ دیکھئے فتح القدیر' ھدایہ اور شرح العنایہ (۴/ ۱۳۴۔ ۱۳۷) دیکھئے احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام لابن دقیق العید (۴/ ۳۴۲)

۲۔ فتح الباری ۱۲/ ۱۲۹۔ ۱۳۰

۷۔ مالی معاملات میں ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالی معاملات میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا گواہ ہونا ضروری ہے' اور صرف ایک گواہ اور قسم (یعنی دوسرے گواہ کی جگہ قسم) سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ احناف کا استدلال درج ذیل امور سے ہے:

۱۔ قرآن مجید کی یہ آیت دلیل ہے: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احد اهما فتذكر احد اهما الاخرى"[۱] (اور اپنے میں سے دو مردوں کو (ایسے معاملے کے) گواہ کر لیا کرو' اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو (کافی ہیں) کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے گی تو دوسری اسے یاد دلا دے گی)۔

آیت میں گواہی کے لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا بیان ہے۔ وہ حدیث جس میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیئے جانے کا ذکر ہے وہ نص قرآنی پر اضافہ ہے اور یہ اضافہ نسخ ہے جو خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا۔

۲۔ یہ حدیث دلیل ہے۔ "البينة على المدعى واليمين على من انكر"[۲] (مدعی پر گواہ ہیں اور مدعی علیہ پر قسم ہے)۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں جانبین سے حصر ہے یعنی "البينة" میں بھی حصر ہے اور "اليمين" میں بھی حصر ہے یعنی مدعی صرف گواہ ہی پیش کرے گا اور (اس طرح مدعی کو قسم دی ہی نہیں جا سکتی)۔

۳۔ اشعث بن قیسؓ کی حدیث ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے اور ایک دوسرے شخص کے درمیان کنویں کی ملکیت پر جھگڑا ہو گیا' ہم اپنا مقدمہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شاهداك او يمينه" (تم دو گواہ لاؤ یا وہ قسم اٹھائے) میں نے کہا وہ تو قسم اٹھا لے گا' اسے تو کوئی پرواہ نہیں ہے۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس نے کوئی پختہ قسم کھائی جس سے کسی مسلمان کے مال کو ہتھیانا چاہتا ہے حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہو گا"۔[۳]

استدلال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کے صرف دو طریقے بتائے' اگر کوئی تیسرا طریقہ ہوتا تو اسے بھی ضرور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے۔ اور یہ فرماتے کہ ایک گواہ لاؤ اور ساتھ قسم اٹھا لو۔[۴]

۱۔ (البقرہ۔ ۲۸۲) ۲۔ صحیح بخاری کتاب الرہن ۳۔ صحیح بخاری کتاب الایمان' صحیح مسلم' حدیث نمبر ۱۳۸

۴۔ دیکھئے العدۃ شرح العمدۃ' صنعانی (۴/ ۴۰۲)

قضا بشاهد و یمین والی روایت...... جس کا ذکر آرہا ہے...... کو قرآن مجید کے مخالف ہونے کی وجہ سے فقہاء احناف نے رد کر دیا ہے' جن وجوہ کی بناء پر فقہاء احناف اس حدیث کو قبول نہیں کرتے ان کا ذکر عبد العزیز بخاریؒ نے "کشف الاسرار" میں کیا ہے' فرماتے ہیں : ہمارے علماء نے "ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ" والی ہدایت کو قبول نہیں کیا ہے' کیونکہ یہ درج ذیل وجوہات کی بناء پر کتاب اللہ کے خلاف ہے :

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "واستشهدوا" اس میں حق کے حصول کے لیے گواہ لانے کا حکم ہے' گواہی کے حق میں یہ لفظ مجمل ہے۔ مثلاً لفظ "کل" مجمل ہے پھر اس مجمل کی تفسیر دو طرح سے کی ہے کہ : گواہی کے لیے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ دو مردوں اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی یا بالترتیب ہے یا مساوی ہے۔

اس تغیر کا تقاضا یہ ہے کہ : جن کی گواہی مطلوب ہے انہیں ان دو قسموں میں ہی منحصر کیا جائے کیونکہ جب مجمل کی تفسیر کر دی جائے تو پھر اس لفظ سے مراد جو کچھ ہو اس سب کو وہ بیان شامل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے "کل طعام کذا او طعام کذا"۔

یہ تفسیر "ماکول" (یعنی جس کے کھانے کا حکم دیا گیا ہے) سے جو کچھ مراد لیا گیا ہے سب کے لیے بیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کہے "تفقه من فلان او فلان" (فلاں یا فلاں سے فقہ حاصل کرو) تو اس تفسیر کا منشاء یہ ہے کہ فقہ حاصل کرنے کا یہ حکم صرف انہی دو افراد تک محدود ہے اور کسی اور سے حاصل کیا تو اسے حکم کی تعمیل نہیں کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی کہے "استشهد زیدا علی صفقتك او خالداً" (اپنے سودے پر خالد یا زید کو گواہ بناؤ) تو یہاں کسی اور کو گواہ پیش کرنے سے لازماً حکم کی تعمیل نہیں ہو گی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے' تو جن فقہاء نے ایک گواہ اور قسم کو دلیل بنایا ہے وہ خبر واحد سے نص قرآنی پر اضافہ کرتے ہیں حالانکہ یہ تو نسخ کے قائم مقام ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : "ذلکم اقسط عند الله و اقوم للشهادة و ادنی الا ترتابوا"[1] (یہ بات خدا کے نزدیک نہایت قرین انصاف ہے اور شہادت کے لیے بھی یہ بہتر اور درست طریقہ ہے' اس سے تمہیں کس طرح کا شک و شبہ بھی نہیں پڑے گا)۔ یہاں صراحت ہے کہ کم از کم دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہی شک دور ہو گا' اس سے کم تر کوئی اور چیز یا عدد نہیں ہے جس سے شک دور کیا جا سکے۔ اس قول "لا مزید علی الادنی" کا مطلب یہ ہے کہ جانب قلت میں کوئی عدد نہیں ہے۔ اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم دلیل بن سکتی تو پھر کتاب اللہ میں ازالہ شک کے لیے جو ادنی عدد ذکر کیا گیا ہے اس کی نفی لازم آتی ہے جو کہ

۱۔ البقرۃ : ۲۸۲

جائز نہیں ہے۔ اور اسے دلیل بنانے کی صورت میں کتاب اللہ کے مقتضی کا ابطال لازم آتا ہے۔

۳۔ اللہ نے مردوں کی گواہی...... عادتاً جو گواہ بنتے ہیں...... کے بعد عورتوں کی گواہی...... عادتاً جو گواہ نہیں بن سکتیں...... کا ذکر کر کے خوب صراحت کر دی ہے۔ حالانکہ عورتوں کا مردوں کی مجالس اور عدالتوں میں پیش ہونا غیر معروف ہے بلکہ بلا ضرورت ہو حرام ہے کیونکہ عورتوں کو تو گھر میں ٹھہرنے کی نصیحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و قرن في بيوتكن"[1] (اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو) اگر ایک گواہ اور قسم دلیل بن سکتے اور ان کے ذریعہ حق حاصل کرنا ممکن ہوتا تو پھر عقلاً یہاں نص کا خاموش رہنا درست نہ ہوتا۔ اور مردوں کی گواہی کے بعد عورتوں کی گواہی کا اتنی صراحت سے بیان بھی نہ ہوتا حالانکہ عورتوں سے عادتاً گواہی طلب نہیں کی جاتی بلکہ آغاز ہی میں ایک گواہ اور قسم کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ یہ صورت دو گواہوں کے مقابلہ میں عام بھی ہے اور آسان بھی یا یہ بہتر تھا کہ ایک گواہ اور قسم کا ذکر دو مردوں کی گواہی کے بعد کیا جاتا کیونکہ جب ایک گواہ موجود ہو اور اس کے ساتھ مدعی کی قسم شامل کرنے سے مدعی کے لیے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہو تو پھر کوئی ایسی ضرورت نہ تھی کہ عورتوں کو مردوں کی محفل میں آنے کی اجازت ملتی۔ جس طرح کہ دو مردوں کی موجودگی میں عورت کی گواہی کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ نص اشارتاً دلالت کرتی ہے کہ ایک گواہ اور قسم دلیل نہیں ہے۔ مزید یہ کہ یہاں معہود...... مردوں کو گواہ بنانا...... سے غیر معہود...... عورتوں کو گواہ بنانا...... کی طرف انتقال کی صراحت ہر لحاظ سے مکمل ہے۔ اس لیے مذکورہ دو چیزوں کے علاوہ کوئی اور ایسی چیز نہیں ہے جو مدعی کے لیے دلیل بن سکے اس لیے ایک گواہ اور قسم دلیل نہیں ہے۔[2]

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ دیا جائے گا۔ ان ائمہ کرام کا استدلال بہت سی احادیث سے ہے جن میں سے بعض احادیث یہ ہیں:

۱۔ امام احمدؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين و شاهد" (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ دیا) امام احمدؒ کی ایک روایت میں ہے "انما كان ذلك في الاموال"[3] (یہ صرف مالی معاملات میں ہے)۔

۲۔ ترمذیؒ، ابو داؤدؒ، اور ابن ماجہؒ ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں "قضى رسول الله باليمين مع الشاهد الواحد" (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ دیا)۔

۱۔ الاحزاب: ۳۳ ۲۔ کشف الاسرار (۳/۷۳۲)

۳۔ صحیح مسلم: کتاب الاقضیۃ (۲/۱۷)، حدیث نمبر (۱۷۱۲) ابن ماجہ (۲۳۷۰)

۳۔ امام احمدؒ، ابن ماجہؒ اور ترمذیؒ حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں "ان النبی قضی بالیمین مع الشاھد" (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ دیا) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ بیس سے زائد صحابہ کرام روایت کرتے ہیں۔ کسی حدیث کے مشہور کے مرتبہ میں ہونے کے لیے احناف اس سے کم راویوں کی تعداد کے قائل ہیں۔[1]

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے احناف کے دلائل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تمہارا استدلال مفہوم مخالف سے ہے حالانکہ تم مفہوم مخالف کے بالکل قائل ہی نہیں۔[2] آیت میں تحمل شہادت (یعنی گواہ بننے) کا ذکر ہے اداء شہادت (یعنی گواہی دینے) کا ذکر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: "قرآن مجید میں یہ بات نہیں ہے کہ دو گواہوں سے کم کی گواہی جائز نہیں البتہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ زنا کے علاوہ دیگر صورتوں میں دو گواہ قابل اعتماد ہوں اور ان کی گواہی سے مدعی حق وصول کر سکے اور مدعی پر قسم نہ ہو لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کے لیے جائز قرار دیا ہے کہ وہ ایک گواہ کی صورت میں قسم اٹھا کر اپنا حق وصول کر لے اور اس پر ہم مسلمانوں کا تعامل بھی دیکھتے ہیں کہ وہ دو سے کم گواہوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں اور حقدار کو اس کا حق لوٹاتے ہیں۔ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کا عمل دلیل ہے کہ اس آیت "شھیدین من رجالکم"[3] نے دو سے کم کی گواہی کو ناجائز نہیں قرار دیا ہے"۔[4] واللہ اعلم۔

امام شافعیؒ نے اس مسئلہ میں ان لوگوں سے طویل بحث کی ہے جو "قضاء بشاھد و یمین" کے قائل نہیں ہیں۔ اس بحث کا آغاز ان الفاظ سے کرتے ہیں: "بعض لوگ ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کرنے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں باوجودیکہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور اس اختلاف میں وہ اپنے اوپر زیادتی کرتے ہیں"۔

وہ ہمیں یہ کہتے ہیں کہ اگر تم (بحیثیت قاضی) کوئی ایسا فیصلہ کرو جسے ہم حق نہیں سمجھتے تو ہم اسے رد نہیں کریں گے، مگر اگر تم ایک شاہد کے ساتھ قسم کی بنا پر فیصلہ کرو تو ہم اسے رد کریں گے۔ ایسے لوگوں میں سے میں نے ایک سے یہ کہا کہ تم ایک ایسی چیز کو رد کر رہے ہو کہ تم پر لازم ہے کہ تم اس کے قائل ہو جاؤ اور وہ چیز ہے بھی ایسی کہ ہمارے نزدیک اہل علم کے لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تم نے ہماری آراء کو تو جائز و نافذ قرار دے دیا۔ اگر تم ان آراء کو رد کر دیتے تو تمہارے لیے یہ کم تر گناہ ہوتا"۔[5]

---

[1] نیل الاوطار (۸/ ۲۸۴۔۲۸۵) الام (۲۵۴۔۲۵۶) مغنی لابن قدامۃ (۹/ ۱۵۲) لعدہ شرح عمدۃ الاحکام للصنعانی۔ (۴/ ۴۰۲۔۴۰۳)
[2] نیل الاوطار (۸/ ۲۸۶)
[3] (البقرہ۔ ۲۸۲)
[4] الام (۷/ ۱۵۔۱۶)
[5] الأم (۷/ ۶)

تیسرا باب

امر اور نہی

الف۔ امر :

۱۔ امر کی وجوب پر دلالت

۲۔ امر مطلق وحدت کا تقاضا کرتا ہے یا تکرار کا

۳۔ امر مطلق کا علی الفور (یعنی کسی چیز کو فوری بجا لانے کا) تقاضا کرنا

ب۔ نہی :

۱۔ نہی کی تحریم (یعنی کسی چیز کے حرام ہونے) پر دلالت

۲۔ نہی کسی فعل (یعنی جس پر نہی داخل ہے) کے باطل اور فاسد ہونے کا تقاضا کرتی ہے .

تمہید

امر اور نہی پر ہی مکلف ہونے کا مدار ہے۔ فطری بات ہو گی کہ امر اور نہی کے صیغوں کے بارے میں اصولیین کے نقطہ ہائے نظر کو دیکھا جائے اور ان کو موضوع بحث بنایا جائے۔

اسی بناء پر شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

"امر اور نہی زیادہ حقدار ہیں کہ ان سے بحث کا آغاز کیا جائے کیونکہ زیادہ ان دونوں ہی سے واسطہ پڑتا ہے اور ان کی معرفت سے احکام کی مکمل معرفت حاصل ہوتی ہے اور حلال و حرام میں تمیز کی جا سکتی ہے"۔

ضروری ہے کہ علماء ان کے مدلول (یعنی جس پر امر اور نہی دلالت کرتے ہیں) سے آگاہ ہوں اور امر و نہی میں فقہاء کے اختلاف بھی نگاہ میں رہیں۔

مجتہدین میں سے ہر ایک جس چیز کو حق سمجھتا ہے اس کے مطابق بعض مسائل میں لازماً مجتہدین کے درمیان نقطہ ہائے نظر کا اختلاف بھی ہو گا۔ ہر مجتہد کے لیے اجر ہے۔ اب یہاں اس موضوع کے ان اہم قواعد کا بیان ہو گا جن میں اختلاف ہے۔ واللہ ھو المستعان۔

---

[1] اصول السرخسی۔ (۱/۱۱)